سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

(بی۔ اے کے لئے)



# مفتاح المنطق

(حصۂ اول منطق استخراجی)

این انٹروڈکشن ٹو لاجک

مصنفۂ

ایچ۔ ڈبلیو۔ بی۔ جوزف

مترجمۂ

مولوی میرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے لکھنوی

رکن سررشتۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۴۱ھ مطابق سنہ ۱۳۳۲ف مطابق سنہ ۱۹۲۳ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

۷۸۶

# فہرستِ مضامین مفتاح المنطق

## حصّہ اول

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# مفتاح المنطق

## باب اوّل

### تحقیق کی عام صورت

جب کسی علم کی کوئی کتاب لکھتے ہیں تو یہ معمولی طرز عمل ہے کہ اس علم کی تعریف سے بحث کرتے ہیں۔ اس کے ذریعے سے طالب علم کی توجہ خاص معروض کی جانب رجوع ہوجاتی ہے اور معروض کی ان خاص حیثیتوں کی طرف جو اس علم سے تعلق رکھتی ہیں یہ ایک واقعی فائدہ ہے جبکہ وہ معروضات بذریعۂ حواس کے محسوس نہ ہوں جیسی صورت منطق میں ہے اور اس سبب سے عموماً ان کا لحاظ بہت کم کیا جاتا ہے لیکن جس سبب سے منطق کی تعریف کا بیان کرنا مفید ہے اُسی سبب سے اُس کی تعریف پر نزاع کرنا ابتداءً بیکار ہوتا ہے۔ طالب علم کو اس علم کے موضوع سے اتنی موانست نہیں ہے کہ وہ سمجھ سکے کہ کس تعریف سے اُس کی ماہیت کماحقہ واضح ہوسکے گی۔ جب اُس کو مُعرّف سے موانست نہ ہو تو وہ تعریف جو بیان کی جاتی ہے اُس کو بخوبی سمجھ نہیں سکتا تعریف سے مقصود کی طرف فی الجملہ دلالت ہوسکتی ہے مگر اُس سے کشفِ تام نہیں ہوسکتا۔ لیکن جب وہ علم میں ترقی کرتا ہے تو وہ دیکھتا ہے کہ تعریف مختلف تحقیقات کی یکسانی سمجھنے میں مدد[1] دیتی ہے جس کے بدرفتہ رفتہ اُس کو

---

[1] یعنے تعریف سے وحدتِ موضوع و مقاصد کے فہم میں آسانی ہوتی ہے ۱۲ ﷲ

عبور ہوتا جاتا ہے۔ اس حد تک تعریف کی ایک وجہ موجہ موجود ہے۔

منطق ایک علم ہے اس معنے سے کہ اس کا مقصود یہ ہے کہ ایک موضوع خاص کے اصول دریافت کئے جائیں جس موضوع سے یہ بحث کرتا ہے۔ مختلف علوم کے موضوعات میں اختلاف ہے یعنے جن چیزوں سے اُن علوم میں بحث ہوتی ہے۔ باٹنی میں نباتات کی ساخت نمو اور اُن کے افعال و خواص سے بحث ہوتی ہے۔ جامیٹری خواص اشکال سے بحث کرتا ہے جو فضا میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہر علم کا یہ مقصود ہے کہ وہ اصول حتی الوسع دریافت کئے جائیں جو واقعات زیر بحث میں پائے جاتے ہیں اور بہت سے مختلف واقعات کی ایک صنف کے اصول سے توضیح کی جائے۔ ان اصول کو اکثر قوانین کہتے ہیں اور علوم طبیعیہ میں جو تغیر سے بحث کرتے ہیں ان کو قوانینِ فطرت کہتے ہیں۔ اس فقرے سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ فطرت (قانون فطرت) مجموعۂ اشیاء اور حوادث کا نہیں ہے جو عالم طبعی میں موجود ہیں بلکہ ایک قسم کی قوت ہے جو اُن کے لئے ضابطے وضع کرتی ہے کہ وہ اپنے کردار میں ان کی متابعت کریں۔ بہرطور علم میں قانون کا یہ مفہوم نہیں ہے۔ قانون علم میں مثل انسانی قوانین کے نہیں ہے ایک دستور جو تحکماً نافذ کیا جائے جس کی بعض وقت خلاف ورزی بھی ہوتی ہے۔ یہ ایک مشرح اصل ہے اور مشرح ہونے ہی کی ضرورت پر اس کا وجود موقوف ہے۔ واقعے کے کسی صیغے میں جس سے اس کا تعلق ہو۔ لہذا قانونِ علمی یا قانونِ فطرت کی خلاف ورزیاں نہیں ہوتیں۔ اگر حادثات اُس کلیہ کی مطابقت نہ کریں جس کو ہم اب تک قانون کہتے تھے تو ہم یہ نتیجہ نہیں نکالتے کہ قانون شکست ہو گیا بلکہ یہ کہ ہم اصل قانون سے واقف نہ تھے۔ مثلاً پانی کوہ بلنگ کی چوٹی پر ۲۰۲ درجے فارن ہیٹ سے کمتر حرارت میں اُبلنے لگتا ہے تو ہم کو یہ استدلال نہ کرنا چاہیئے کہ وہ قانون کہ پانی ۲۱۲ حرارت ف پر اُبلتا ہے ٹوٹ گیا بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ یہ قانونِ فطرت ہی نہیں ہے کہ پانی ۲۱۲ ف پر اُبلتا ہے بلکہ اور شرائط بھی ہیں جن کے پورا ہونے پر اُس درجے پر پانی جوش کھائیگا اور قانون یہ ہے کہ وہ شرائط پورے ہوں تو پانی جوش کھائیگا۔ ایسے قوانین اصول عامۂ اشیا اپنے افعال و خواص میں جنکی مطابقت

کرتے ہیں علوم طبیعیہ میں ایسے ہی قوانین کی جستجو کرتے ہیں کہ وہ دریافت ہوں ہر صیغے میں مخصوص قوانین۔ اور اگر منطق ایک علم ہے تو اس کا بھی کوئی خاص صیغہ ہونا چاہیئے جس میں یہ اصول اور قوانین منطق تلاش کرنا چاہتی ہے۔

یہ صیغۂ فکر ہے لیکن فکر ہمیشہ کسی چیز کی فکر ہے۔ اور فکرِ مطلق کا ملاحظہ نہیں ہوسکتا اس چیز سے جدا کر کے جس پر فکر کی جائے۔ تاہم اسی طرح جیسے ہم قوانین حرکت کا ملاحظہ کرسکتے ہیں اس حیثیت سے کہ تمام جسموں کی حرکت میں ان قوانین کی مثالیں ملتی ہیں بغیر اس کے کہ تمام اجسام قابلِ حرکت کا تتبع کیا جائے اُسی طرح ہم قوانین فکر کا ملاحظہ کرسکتے ہیں اس حیثیت سے کہ تمام موضوعات پر فکر کرنے کی مثالیں مل سکتی ہیں بغیر اس کے کہ تمام موضوعات کا استیعاب کیا جائے جن پر کبھی فکر ہوسکتی ہے ہم اس مقابلے کو اور آگے بڑھا سکتے ہیں۔ ٹھیک اُسی طرح جیسے ہمکو اجسامِ متحرک کا تجربہ ہوسکتا ہے قبل اس کے کہ قوانین ان کی حرکت کے تحقیق کیئے جائیں اسی طرح اشیا پر فکر کرنے کا ہم کو تجربہ ہوسکتا ہے قبل اس کے کہ ہم اصولِ فکر کی تحقیق کریں۔ اس سے صرف یہ مراد ہے کہ فکر کرنے کی صورت میں ہم بذات خود پہلے اشیاء پر فکر کریں کیونکہ کسی کو فکر کرنے کا تجربہ نہیں ہوسکتا مگر اپنے ہی ذہن میں۔ پھر یہ کہ جس طرح قوانینِ حرکت کے ملاحظے میں ہم ہر جسم کا ملاحظہ نہیں کرسکتے جو حرکت کرسکتا ہے لیکن ذہن کے سامنے کسی جسم کا ہونا لازمی ہے جس کو ہم جملہ اجسام جو اُس کے مثل ہیں اُن کا نمائندہ فرض کرتے ہیں اُسی طرح جب ہم ان اصول کو تحقیق کرتے ہیں جو ہماری فکر کو منتظم کرتے ہیں اگرچہ ہم تمام موضوعات کا تتبع نہ کریں جن پر فکر ہوسکتی ہے چاہیئے کہ ہمارے ذہن میں کوئی موضوع جس پر فکر کی جائے موجود ہو تاکہ ہم یہ تحقیق کرسکیں کہ ہم اس موضوع کے بارے میں اور جملہ موضوعات جو اس کے مثل ہیں کس طرح فکر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ ایک اصل کلیہ ہمارے فکر کا ہے کہ ہم صفات کو بغیر اس کے کہ وہ کسی موضوع میں موجود ہوں، تصور نہیں کرسکتے۔ اور یہ کہ ایک صفت کا اکثر موضوعات میں موجود ہونا مانا جاسکتا ہے۔ سبزی ایک صفت ہے جو بذات خود موجود نہیں ہوسکتی مگر گھانس میں یا درختوں کے پتوں میں یا مثل اُس کے۔ اور ایک ہی وقت میں سبزی مختلف

پتوں یا گھانس کے پتیوں میں موجود ہو سکتی ہے ۔ اصلِ عام جو سبزی کی صفت کی
صورت میں بیان ہوئی وہ نہایت سہولت سے تمام صفاتِ ممکنہ کے لئے مفہوم ہو سکتی
ہے مگر جب تک کسی خاص صفت پر اُس کے سمجھنے کے لئے فکر نہ کرتے ہم اصل عام
کو ہرگز نہ سمجھ سکتے ۔

جو کچھ ابھی کہا گیا ہے وہ لوک (فلسفی) کے اس اعتراض کے دفع کرنیکے
لئے جو منطق کی تحصیل کے خلاف اس نے کیا ہے کام آسکتا ہے ۔ لوک نے کہا
ہے کہ "خدا نے انسان کی خلقت میں ایسا صرفہ نہیں کیا کہ اس کو محض دو پیروں کا
جانور بنا دیا اور اس کا ناطق بنانا ارسطاطالیس پر چھوڑ دیا"۔ وہ اس امر پر اصرار کرتا
ہے کہ انسان اصولِ منطق کے دریافت سے پہلے ہی اصول عقل یا منطق کے
موافق اپنی فکر کی نظم و ترتیب کرتے تھے تاکہ فکر صحیح ہو اور ہم سب کا اب بھی
یہی حال ہے لہذا ہم کو فکر کرنا سکھانے کے لئے منطق کی حاجت نہیں ہے ۔ یہ
بالکل صحیح ہے اور ایسے شخص کے مقابلے میں جو یہ دعویٰ کرتا ہو کہ بغیر منطق پڑھے
ہوئے کوئی شخص عقلاً فکر نہیں کر سکتا یہ نقادی بالکل بجا ہے ۔ لیکن منطق کا یہ
مقصد نہیں ہے کہ انسان کو ناطق بنایا جائے بلکہ انسانوں کو یہ سکھانا مقصود ہے کہ
ناطق ہونا کیا ہے؟ اور یہ وہ ہرگز نہ سیکھ سکتے اگر ناطق پہلے ہی سے نہ ہوتے ۔ ٹھیک
اسی طرح جیسے کوئی انسان مثلاً حرکت ارادی کے اصول بالکل نہ سیکھ سکتا اگر وہ پہلے
ہی اپنے اعضا کو حسب ارادہ حرکت دینے کا عادی نہ ہوتا ۔ اگر خدا انسانوں کو محض
دو پاؤں کا جانور بناتا تو ارسطاطالیس کی یہ تعلیم ان کے ناطق بنانے کے لئے فضول
ہوتی ۔ کیونکہ وہ اُس کی تعلیم کو سمجھ ہی نہ سکتے ۔

پس منطق وہ علم ہے جس میں اُن اصول عامہ کا تتبع کیا جاتا ہے جن اصول
سے ہم اشیاء کے بارے میں فکر کرتے ہیں ۔ کیسے ہی اشیا ہوں پس یہ اس پر مقدم[1]
ہے کہ ہم اشیاء کے متعلق فکر کرتے ہیں ۔ ہماری فکر اُن کے بارے میں کچھ تو ہمارے
روزمرّہ کی بول چال میں ظاہر ہوتی ہے یا بجائے خود غور کرنے میں اور کچھ مختلف

---

[1] یعنے طبعی استعداد فکر کرنے کی منطق کی تحصیل پر مقدم ہے ۱۲ ع

علوم میں اور اس صورتِ فکر کا طریق بہت منتظم ہوتا ہے ۔ یہ علوم بہترین شالیں انسانی فکر کی ہیں اس سے بہتر معقول صاف اور مربوط شالیں موجود نہیں ہیں ۔ ان علوم میں منطقی انسان کے قوانینِ فکر کا بہترین تتبع کر سکتا ہے اور اسی معنے سے ہم قدیم تعریف منطق کی کہ وہ علم العلوم ہے قبول کر سکتے ہیں ۔ جو نسبت ستاروں کے دوران کو علم ہئیت سے یا جو شکلوں کو علم ہندسہ سے یا پودوں کو علم نباتات سے یا جو نیوکیٹ کی جنتری کو ماہر علم الجرائم سے ہے وہی نسبت اور علوم کو منطق سے ہے یہی وہ مواد ہے جس کو منطقی کام میں لاتا ہے ۔ یہی جزئی واقعات ہیں جو اس کو دئے گئے ہیں تاکہ وہ ان اصول کو دریافت کرے جو اُن علوم سے نمودار ہوتے ہیں ۔ اس کو یہ سوال کرنا ہے کہ علم کی حیثیت سے کیا ہے تا حد امکان اس سوال سے جدا کرکے کہ علم کس کے بارے میں ہے ۔ پس اس کو انواعِ علوم کی آزمائش کرکے یہ دیکھنا ہوگا کہ ان میں کیا مماثلت ہے اور بہترین اجزاء علم جو موجود ہیں یعنے بہترین علوم وہ مختلف سائنس ہیں ۔ لیکن اس کو کسی سائنس کی تفصیل سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ صرف ان صورِ فکریہ سے جن کی مثالیں تمام ہماری فکریں ہیں ۔ اگرچہ سب فکروں میں ضرور نہیں کہ ایک سی صورت ہو لیکن بہترین شالیں ان صورتوں کی سائنسوں میں موجود ہیں ۔

اس کا سمجھنا اہمیت رکھتا ہے کہ اس قول سے کیا مراد ہے کہ منطق کو صورِ فکر سے تعلق ہے ۔ کیونکہ اکثر منطقی جنھوں نے اس امر پر اصرار کیا ہے اور یہ ظاہر کیا ہے کہ منطق ایک صوری علم ہے وہ اس عبارت سے بظاہر حقیقت سے کچھ زیادہ سمجھ گئے ہیں ۔ ایک معنے سے منطق بلاشک صوری ہے ۔ صورتوں سے ہماری مراد وہ امر ہے جو متعدد افراد میں یکساں ہو جن کو از روئے مادہ مختلف کہتے ہیں ۔ مثلاً وہ نقش جو مختلف سکوں پر ہے جو ایک ہی ٹھپّے سے مسکوک ہیں یا ذوی الفقرات دگریوں والے ، حیوانات کی تشریحی ساخت یا یکساں طریقے سے جو حسبِ منشاء قانون مختلف کالج جو ایک یونیورسٹی کے تابع ہوں اپنے اپنے حساب شائع کریں ۔ اور کل سائنس صوری ہے اس معنے سے کہ افراد جزئیہ میں جو امر مشترک ہے اس سے بحث کرتا ہے ۔ ایک سائنس داں کی دلچسپی ایسے

نمونے سے نہیں ہو سکتی جو بعینہٖ اُس نمونے کے مثل ہو جس کو وہ پہلے دیکھ چکا ہے اس کو جدید مثالوں اور تازہ تفصیلوں کی ضرورت ہے محض متعدد نمونے جو ایک دوسرے کے مثل ہوں اس پر کوئی اثر نہیں رکھتے اس طرح منطقی فکر کی صورتوں کا مطالعہ کرتا ہے مثلاً وہ صورت کہ ہر صفت کا انتساب کسی موضوع کی طرف ہونا چاہیئے جس میں وہ صفت موجود ہو۔ مگر جب اُس نے فکر کے اس عمل کی ماہیت کو ایک مرتبہ سمجھ لیا اُس کو کوئی دلچسپی ان ہزاروں موقعوں سے نہیں رہی جو یہی عمل دن بھر ہوا کریں اُن میں مادی اختلاف ہے کہ یہ صفت اس موصوف سے متعلق ہے۔ صورت کے اعتبار سے مفہوم ایک صفت کے کسی موضوع میں موجود ہونے کا جہاں تک تعلق ہے سب یکساں ہیں اور وہ صورتیں جو ہماری تمام فکروں میں جاری ہیں جن کے مواد مختلف ہیں منطقی ان کا مطالعہ چاہتا ہے۔

لیکن جو لوگ اس پر بہت زور دیتے ہیں کہ منطق ایک صوری علم ہے یا صوری قوانین فکر کا علم ہے اُن کا صرف یہ مقصود نہیں ہے کہ منطق اس اعتبار سے مثل اور علوم کے ہے جو اپنے موضوع مادے میں صوری اور کلی سے بحث کرتے ہیں اُن کی مراد یہ ہے کہ منطق سے ایسی تجویز فکر کی صورتوں اور اسلوبوں کو خارج کر دیا جائے جن کی مثالیں ہر موضوع پر مطلقاً فکر کرنے کی یکساں نہیں ملتیں یہ اس حیثیت سے ہے کہ ماہر نباتات صرف اُن قوانین کا لحاظ کرے جن کی مثال ہر پودے میں ملتی ہے اور ہندسہ اور جملہ خواص پر اشکال کے غور نہ کرے اِلّا وہ خواص جو تمام اشکال میں مشترک ہیں اُن کا خیال یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اس سوال سے کلیۃً قطع نظر کی جائے اور اس پر توجہ نہ کی جائے کہ کسی چیز کے بارے میں کیا فکر کی جاتی ہے اور باوجود اس کے دریافت کیا جائے کہ بعض ایسے اصول ہیں کہ اگر کسی چیز پر فکر کرنا چاہیئے تو ان اصول کی متابعت سے فکر کرے۔ لیکن حق یہ ہے کہ ہم مختلف طریقوں سے مختلف قسم کے موضوعات پر فکر کرتے ہیں اور اس لیئے لازم ہے کہ اگر ہم اُن اصول کا تتبع کرنا چاہتے ہیں جو ہماری فکر کو منتظم کرتے ہیں تو ایک حد تک اس مواد کے امتیازات پر بھی غور کریں جن کے بارے میں ہم فکر کرتے ہیں۔ صورت اور مادے کے فرق کو مختلف

ہمواریوں پر لینا چاہئے۔ یہ امر کسی ایسے علم کے باب میں بالکل ظاہر ہے جو محسوسات کے کسی خاص طبقے سے بحث کرتا ہو۔ مثلاً علم حیوانات۔ ہم جملہ انسانوں یا جملہ گھوڑوں کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ اُن میں سے ہر ایک بجائے خود ایک مشترک صورت رکھتا ہے جب انسان اور گھوڑے کا مقابلہ کیا جائے تو اُن میں از روئے صورت اختلاف ہے لیکن باہمی تقابل میں سب گھوڑے صورت میں یکساں ہیں اگرچہ ہر گھوڑا اپنے جسم میں مادۃً دوسرے گھوڑے سے فرق رکھتا ہے یا ہم گھوڑے کی صورت کا جو بلیک لیس بوسیفالس اور روشانتت میں مشترک ہے خیال نکرتے ہوں بلکہ وہ صورت ذوی الفقرات کی جو انسان گھوڑے گدھے اور گھڑیال وغیرہ میں مشترک ہے تصور کریں تو انسان اور گھوڑے دبمقابلۂ سیپیوں کے مثلاً) صورت میں مشابہ ہیں۔ یا ہم وہ چار مراتب لیں جس میں کیوورنے ملکتِ حیوانات کو تقسیم کیا ہے ذوی الفقرات ذات التجاویف۔ ذات الاشعہ ذات الحلق اور ان کو مختلف مثالیں حیوان کے مشترک صورت کی قرار دیں اس نقطۂ نظر سے گھوڑے اور سیپی میں مادی فرق ہے صوری فرق نہیں ہے۔ جب ہم اس منزل تک پہنچیں اور وہ تصور حیوان کا پیدا کریں جس کی مثالیں مختلف اقسام کے حیوانات میں جو بظاہر بہت اختلاف رکھتے ہیں یکساں ہیں تو یہ صاف ظاہر ہے کہ اب ہم صرف یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ماہیتِ حیوانی کیا ہے جب ہم اُس کو اُس طور سے دیکھیں جس طرح وہ مختلف مراتب حیوانات میں موجود ہے اور ہم ذوی الفقرات حیوان کی ماہیت بغیر ملاحظۂ جملہ اجناس ذوی الفقرات کے خاصے طور سے سمجھ سکیں گے۔ اس سے بھی زیادہ ماہیت گھوڑے کی اگرچہ سب گھوڑوں سے ہم واقف نہوں۔ جس قدر ہمواری کی اونچائی زیادہ ہوگی جس پر از روئے علم حیوانات صورت اور مادے کا امتیاز کیا جائے اسی قدر ہم تنہا صورت کا ملاحظہ کمتر کر سکیں گے کوئی مثال کسی مرتبہ حیوانات سے مثلاً ستارہ ماہی ایسی نہیں مل سکتی جس سے ہم کو تحقیق ہو کہ حیوان سے کیا مراد ہے۔ فکریات کی صورتوں کے ملاحظے کا بھی یہی حال ہے۔ نہایت عام صورتیں فکر کی مختلف مواد کے لحاظ سے طرح طرح کے تغیرات کے ساتھ موجود ہیں اور مواد جن میں وہ اختلافات

ظاہر ہوتے ہیں جب تک ان کا اعتبار نہ کیا جائے کما حقہ معلوم نہیں ہو سکتیں جیسے حیوان کی ماہیت جب تک مختلف طبقے کے حیوانات جن میں صورت حیوانیہ پائی جاتی ہے نہ ملاحظہ کئے جائیں معلوم نہیں ہو سکتی ۔ بس یہی قضیے میں ہم اخذ کر سکتے ہیں اور یہ بیان کر سکتے ہیں کہ ہر قضیے میں ایک موضوع ہوتا ہے جس کے بارے میں کچھ کہا جاتا ہے اور ایک محمول ہوتا ہے جو اس کے بارے میں کہا گیا ہے یہ تمام قضایا کے لئے یکساں طور سے درست ہے ۔ گھوڑا ایک حیوان ہے اول درجے کے ریلوے ٹکٹ سفید ہیں ۔ اور لاندرس لندن ہے چونکہ تمام قضایا میں از روئے صورت وہی امتیاز موضوع اور محمول کا ہے ہم چاہیں تو بجائے الفاظ کے علامتیں فرض کر لیں جو موضوع اور محمول کی جگہ پر ہوں اور یہ کہیں کہ جملہ قضایا کی صورت یہ ہے کہ ع̅ ل̅ ہے مگر جب ہم اس صورت کے معنے دریافت کریں اور کس معنے سے ع̅ ل̅ ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ معنے مختلف قضیوں میں معنے کا اختلاف ہے ۔ لندرس ٹھیک وہی چیز ہے جو لندن ہے ۔ لیکن گھوڑا ٹھیک وہی چیز نہیں ہے جو حیوان ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ حیوان ایک وصف گھوڑے کا ہے اور سفید اول درجے کے ریلوے ٹکٹ کا وصف ہے لیکن حیوان کے وصف کا تعلق گھوڑے سے اور ہی طریقے سے ہے بہ نسبت سفید کے وصف کے تعلق سے ریلوے ٹکٹ کے ساتھ ہو سکتا تھا کہ ٹکٹ اور کسی رنگ کا ہوتا اور وہ بھی اول درجے کی گاڑی پر سفر کرنے کے لئے کافی ہوتا ۔ گھوڑا ممکن نہیں ہے کہ گھوڑا رہے اور حیوان نہ رہے ۔ اس علامت "ع̅ ل̅ ہے" کے معنے ممکن ہے کہ پورے طور سے مفہوم نہ ہوں صرف یہ سمجھ لینے سے کہ ع̅ اور ل̅ کوئی موضوع اور محمول ہیں ۔ یہ بھی سمجھنا ضرور ہے کہ کس قسم کے موضوع اور محمول یہ ہیں اور ان کے درمیان نسبت کیا ہے ۔ اور کس معنے سے ایک دوسرا ہے اور اگر یہ معنے مختلف صورتوں میں مختلف ہیں جیسے حیوان کتے اور ستارہ ماہی میں کچھ مختلف ہے پس پورا تتبع صورت فکر کا مشتمل ہے ملاحظے پر مادی اختلافات کے جو موضوعات فکر میں ہیں ۔ لیکن جو منطقی محض صوری ہونے پر منطق کے اصرار کرتے ہیں وہ یہ مانتے ہیں کہ صورت فکر کا حصر ہو سکتا ہے اس طرح کہ باوجود اختلافات مواد فکر ممکن الوقوع ایک ہی صورت قائم رکھی جائے اور اسی سے بحث کی جائے ۔ یہ کام

موضوع = ع
محمول = ل

عملاً غیر ممکن ہے۔ کیونکہ خود صورت (جیسے گذشتہ مثالوں میں وہ صورتِ فکری جس کو ہم قضیہ کہتے ہیں) اُس مادے کی متابعت سے جس میں اس صورت کا ظہور ہو متغیر ہو جاتی ہے۔ ثانیاً یہ کہ اگرچہ صورتِ فکری اس مادے سے جدا ہو کے ملاحظہ نہیں ہو سکتی جس پر ہم فکر کرتے ہوں پھر بھی منطق کو مواد کے اختلاف سے بذاتہا اُن کے مواد ہونے کی حیثیت سے غرض نہیں ہے بلکہ صرف اس لئے کہ مختلف فکری صورتیں اُن میں شامل ہیں۔ اور اس حد تک کہ وہی صورت بار بار مختلف جزئیات فکریہ میں متمثل ہوتی ہے ملاحظہ محض مشترک صورت کا منطق سے تعلق رکھتا ہے۔

{یہ تیجا مقولہ کہ صورت کا ملاحظہ مادے سے جداگانہ ہو نہیں سکتا ایک اور طریقے سے بیان ہو سکتا ہے کہ صورتِ عامہ صرف اُن خاص صورتوں کے ارتباط سے جن میں صورتِ عامہ کا ظہور ہوا ہے ملاحظہ ہو سکتی ہے۔ اور یہ خاص صورتوں کی تشریح صرف ایسی مثالوں سے ہو سکتی ہے جو مادۃً ایک دوسرے سے اختلاف رکھتی ہیں۔ مثلاً یہ قضیہ کہ لندرس لندن ہے ایک مخصوص صورت قضیے کی ہے جس کی دوسری مثال یہ ہے کہ کولن کولوگن ہے۔ جیسے بوسیفالس[1] ایک جانور ہے خاص قسم کا جس کی دوسری مثال بلیک بس ٹھیک ویسی ہی ہے۔ اصل امر جو اہم ہے وہ یہ ہے کہ صورتِ مشترکہ کا تجسس اُن اختلافات میں کیا جائے جس کا ظہور مختلف مادے میں ہوا ہے}

{مذکورۂ بالا بحث کو اگر طالب علم اپنی تحصیل کی کسی اور منزل میں جو اس کے بعد ہے دوبارہ پڑھے جب اسکے ذہن میں اپنے فکریات پر غور کرنے کی مزاولت ہو جائے تو زیادہ تر واضح ہو جائے گی۔ وہ امتیاز جو فوراً مادی اشیا میں ملاحظہ ہو سکتا ہے جیسے ایک ہی ٹھپّے کے تمغے مختلف دھاتوں کے وہ اسی طرح سہولت سے غیر مادی اشیا میں واضح نہیں ہو سکتا مثلاً ہمارے فکریات (معقولات) انسان بالطبع اشیا پر بہت فکر کیا کرتا ہے اور ان کے بارے میں سوال کرتا ہے اور جواب دیتا ہے۔ لیکن خاص کوشش کرنا ہوتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ ان کا علم صرف ادراک سے کس طرح ہوا اور پھر تصور میں کیا ہوا اور اس طرح اپنی توجہ کو اپنے باطن کی طرف رجوع کرتا ہے ماہیتِ افعال اور اکیا تعقل پر۔ یہ جدید مفروضات اُس کے ملاحظہ مادی اشیا سے نہ ذخیرہ

---

[1] (جیسے پٹنہ پاٹلی پترا ہے یا دلی دہلی ہے) رخش گھوڑا ہے ویسا ہی عقاب گھوڑا ہے (رخش، رستم کا گھوڑا عقاب سہراب کا گھوڑا مثلاً)

کٹے جا سکتے ہیں نہ (چھری سے کاٹ لئے)، اُن کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ کوئی شخص کسی مفہوم کو پکڑ کے شیشے میں بند نہیں رکھ سکتا وہ صرف فکر کرکے اس کو پیدا کر سکتا ہے اگر وہ اُس پر غور کرنا چاہتا ہے۔ یہ کام دشوار معلوم ہوگا اور ساتھ ہی اجنبی بھی ہے۔

(منطقیین عہد متوسط کہتے تھے کہ منطق میں معقولات (معانی) ثانویہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اس سے وہی مراد ہے جس کا ذکر فقرۂ ماقبل میں ہوا۔ ذہن اولاً جزئیات مادی پر اپنی توجہ کو مبذول کرتا ہے وہی اُس کا مقصود ہے یہ اس کے معانی اولیہ ہیں۔ اس کے بعد ممکن ہے کہ اپنے تعقل کے طریقوں کی طرف توجہ کرے یا اُن کو اپنا مقصود قرار دے جس کا ظہور اُس کے مقاصد اولیہ میں ہوتا ہے اور جو اَب وہ دریافت کرتا ہے وہ مقاصد ثانویہ ہیں۔

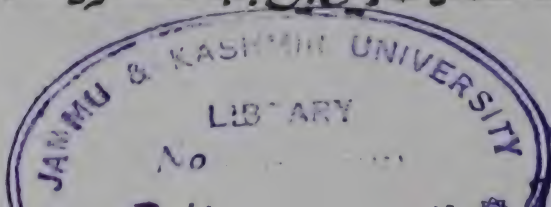
معقولات اولیہ

معقولات ثانویہ

اس طرح ہم حیوانات کو ملاحظہ کرتے ہیں اور اُن کو قسم کے لحاظ سے موسوم کرتے ہیں کسی کو بارہ سنگھا اور بیل کیڑا اور جھینگا مچھلی کہتے ہیں پھر ہم یہ ملاحظہ کرتے ہیں کہ اُن قسموں میں مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز کیا ہے اور بعض ان کو ذوی الفقرات اور غیر ذوی الفقرات کہتے ہیں۔ لیکن جملہ حیوانات اور یہ سب نام جو نام ہم (معروضات) اشیاء کو دیتے ہیں وہ نام مقاصد اولیہ کے ہیں اب ممکن ہے کہ ہم یہ ملاحظہ کریں کہ ہم اُن حیوانات پر کس طرح فکر کرتے رہے ہیں۔ کہ اُن میں بعض صفتیں سب میں مشترک ہیں اور بعض صفتیں ایک ہی قسم کے جملہ ارکان سے مخصوص ہیں اور ہم ایک ہی قسم کے ارکان کو **نوع** کہتے ہیں اور چند قسموں کے ارکان کو ملا کے جنس کہتے ہیں۔ جنس اور نوع (مقاصد ہ معقولاتِ ثانویہ کے نام ہیں۔ وہ وحدت جس کی قوت سے ہم اُن کو ایک نوع کا یا ایک جنس کا نام کہتے ہیں بلاشک کوئی چیز ہے جو خود حیوانات میں موجود ہے۔ پس ہمارے نام مقاصدِ ثانویہ کی کسی حقیقت پر دلالت کرتے ہیں جو اشیا میں موجود ہے۔ لہذا اس اعتبار سے مشکلات درپیش ہوتے ہیں}

اب اگر ہم منطق کی تعریف (تحدید) دریافت کریں تاکہ ابوابِ آئندہ میں ہمارے ذہن کے سامنے رہے شاید سب سے زیادہ سادہ اور سب سے زیادہ کمتر قابلِ اعتراض تعریف یہ ہے کہ اُس کو علم تتبع فکر کہیں کیونکہ فکر کے صوری اصول کہتے ہیں دو مفہوم ضمناً پیدا ہوتے ہیں کہ ایسے علوم بھی ہیں جو اصول کو تلاش نہیں کرتے اور یہ کہ صورتِ فکر کا ملاحظہ بغیر حوالہ ان تفریقات کے جو مادے میں ہیں ہو سکتا ہے کوئی ان میں سے درست نہیں ہے۔

کبھی یہ مانا جاتا ہے کہ منطق ایک فن ہے نہ کہ علم یا یہ کہ کسی نہ کسی نہج سے یہ فن ضرور ہے۔ اس سوال پر غور کرنے کے لیئے ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ لفظ فن کے دو معنے ہیں۔ ہم کہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص جہاز رانی کے فن کو سمجھے ہوئے ہے جب وہ جہاز کے چلانے کا سلیقہ رکھتا ہے اگرچہ وہ اُن اصول کی توضیح نہ کر سکے جن کی وہ متابعت کرتا ہے۔ یا ہم کہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص فن جہاز رانی کو جانتا ہے جبکہ وہ اصول جہاز رانی سے واقف ہے۔ کتابی علم کی حیثیت سے اگرچہ اُس نے کبھی جہاز کو نہ چلایا ہو۔ پس فن کے معنے یا عملی سلیقہ کسی کام کے کرنے کا یا نظری علم اُس اسلوب کا جس سے وہ کام ہونا چاہیئے۔ اس دوسرے معنے کے اعتبار سے فن پر علم مقدم ہے جہاز رانی کے قواعد مبنی ہیں علم حرکات افلاک پر علم قوانین سکون سیالات پر اور جہاز سازی پر۔ اسی معنے سے منطق کو فن کہتے ہیں فلہذا صاف ظاہر ہے کہ اگر کوئی فن منطق ہے تو ضرور ہے کہ پہلے علم موجود ہو کیونکہ صحیح فکر کی ماہیت کا ملاحظ صحت سے فکر کرنے کی تعلیمات پر مقدم ہونا چاہیئے اگر ایسے فن کا وجود تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ علم سے الگ رہتا ہے اس طرح کہ اسم منطق دونوں کے لیئے جداگانہ معنوں سے مستعمل ہوگا یا ہم کو یوں کہنا چاہیئے کہ منطق سے مراد ہے علم یا فنِ فکر نہ یہ کہ یہ علم اور فن اُس کا ہے۔ یہ کہ ایک فن منطق ہے جو کہ مبنی ہے علم منطق پر اس بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ منطق ہم پر ہمارے ذاتی مثالیہ کو منکشف کرتی ہے کہ کسی موضوع کا علم کیسا ہونا چاہیئے اور مخصوص قوانین استدلال کے ایسے ہوں جن کو حجتِ صحیحہ باطل نہیں کر سکتی۔ لیکن گو کہ ہم اپنے لیئے ان شرائط کو وضع کر لیں جو کسی علم یا عام خیالات میں پورے ہونا چاہئیں مگر ہم اس طرح اُن شرائط کو پورا کرنے کے قابل نہیں ہو سکتے کیونکہ فن نظری علم کی حیثیت سے کہ کیا کرنا چاہیئے اس فن یا سلیقۂ عمل کو ہمیشہ ساتھ نہیں رکھتا۔ فنِ منطق کوئی ایسا واسطہ جملہ موضوعات کے علم حاصل کرنے کا نہیں ہے جس میں خطا نہ ہو۔ یہ ایسے ادعا کے خلاف ہے جس سے لوک کے مثل افکار جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے خوب چسپاں ہو سکے لیکن تاہم تمام قواعد اور مثالیہ جو علم منطق کی تحصیل سے ذہن میں آتے ہیں وہ بے قدر و قیمت نہیں ہیں جو ہمارے فکریات کو اشیا کے

مثالیہ = فردِ کامل

بارے میں راست و درست رکھتے ہیں۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ منطق اس طریق سے بحث کرتی ہے جس کو ہم اشیا پر غور کرنے میں استعمال کیا کرتے ہیں۔ لیکن ہماری ایسی فکریں اکثر غیر مربوط ہوتی ہیں اور جب ہم تنقید کرتے ہیں تو باطل ہو جاتی ہیں۔ ان کو ہم بغیر منطق کی تحصیل کے بھی بجائے خود دریافت کر سکتے ہیں۔ ایک اقتصادی شخص اپنی اور اپنے متقدمین کی غلطیوں کو معاشیات میں درست کر سکتا ہے۔ ایک ریاضی داں ریاضیات میں۔ یہ علوم کی تدوین میں منطق کا انتظار نہ کریں گے کہ وہ ان کے افکار کی تصحیح کرے لیکن ملاحظے کے ساتھ فکر کرنے کا بھلا یا برا طریقہ جو ان علوم کی تدوین میں جاری رہا ہے اس سے ہم کو نہایت ہی جید شعور اس امتیاز کا ہوتا ہے کہ کیا ہئیت ہونا چاہئیے اور کیا ہے یا جیسے یونانی کہتے ہیں علم میں اور رائے میں۔ یہاں ہم کو منطق کا مقابلہ علم اخلاق سے کرنا چاہئیے۔ علم اخلاق کردار انسانی کی تحقیق کرتا ہے انسانی افعال اور ان کی ذات پر حق و باطل نیک اور بد کے جو حکم لگائے جاتے ہیں اُن پر بحث کرتا ہے۔ اس کی یہ کوشش ہے کہ جب ہم کسی فعل کو خطا کہتے ہیں تو اس سے حقیقتاً ہماری کیا مراد ہوتی ہے اس کا تعین ہونا چاہئیے۔ اور ہم کسی انسان سے کیا چاہتے ہیں جب ہم کہتے ہیں اُس کو وہ کرنا چاہئیے جو حق ہے۔ یہ سب غیر ممکن ہوتا اگر انسانوں نے حق و باطل کام نہ کئے ہوتے اور اخلاقی حکم نہ کئے ہوتے۔ اخلاق انسان کو ایسے کام کرنا نہیں سکھاتا۔ اس سے ماہیت ان مثالیات کی جو ہمارے ذہن میں موجود ہیں ان کا صاف شعور ہو جاتا ہے۔ اُن احکام کے وجوہ جو ہم لگاتے رہے ہیں اور وہ اختلاف جو اکثر جو کچھ کیا ہے اور جو ہم جان چکے ہیں کہ کرنا چاہئیے، میں ہے وہ روشن ہو جاتا ہے۔ اس حد تک علم اخلاق[2] ہم کو بتاتا ہے کہ کیا کرنا

---

(۱) لفظ منطق بعض اوقات ملاحظۂ فکر کے لئے نہیں مستعمل ہوتا جس کا ذکر اس باب میں کیا گیا ہے بلکہ فکر کے لئے جس کو ملاحظہ کیا جائے مثلاً ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کی منطق بہت زبردست ہے یا اُس کی منطقی جودت بہت بڑھی ہوئی ہے یہ سمجھ لینا چاہئیے کہ یہ اس لفظ کا ایک جداگانہ مفہوم ہے ۱۲ مصر

(۲) بہرصورت یہ نہ سمجھنا چاہئیے کہ اخلاق ہر مشکل معاملۂ دیانت میں اس کا تعلق ہو سکتا ہے کہ کیا

چاہیئے اگرچہ ہم کو یہ اس قابل نہیں کرتا کہ ہم کر سکیں۔ اسی طرح منطق ہم کو اس کے معلوم کرنے میں مدد دیتی ہے کہ کسی موضوع کے علم سے کیا مراد ہے[1] لیکن یہ ہماری رائے[2] کو جملہ موضوعات میں اُس صورت کے موافق نہیں کر دیتا جو علم کا مطلوب ہے۔ منطق اور علم اخلاق دونوں اس طرح کسی درجے تک عملی ہیں۔ لیکن ہم علم اخلاق کو فن نہیں کہتے اور اسی[3] طرح اس کے منطق کو فن کہنے کی زیادہ حاجت نہیں معلوم ہوتی ہے۔

یہ شاید اس خواہش سے ہے کہ منطق کی عملی قدر و قیمت ظاہر کی جائے لوگوں نے اس کے فن سمجھنے پر زیادہ اصرار کیا ہے۔ لیکن یہ ایک غلطی ہے اگر یہ خیال کیا جائے کہ اُس کی عملی خوبی اس میں ہے کہ یہ طریق تعقل کے لیئے قواعد مہیا کرے۔ اس طریق سے براہ راست جو مدد اس سے مل سکتی ہے وہ بہت زیادہ نہیں ہے۔ اس کی عملی قیمت عام تعلیم میں اولاً یہ ہے کہ یہ اپنے موضوع خاص کے متعلق نہایت ہوشیاری سے اور صحیح فکر کی مقتضی ہے اور اس سے اور کسی موضوع پر بھی اسی طرح ہوشیاری سے نظر کرنے کی عادت ہو جاتی ہے

---

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲ - کرنا چاہیئے یا منطق سے حصر و ضبط کے ساتھ تمام استدلالی صورتوں کا تعین ہو سکتا ہے جن کی سائنس میں ضرورت ہو۔ دیکھو کتاب منطق بریڈلا صفحات ۲۴۷ - ۲۴۹ یہ فقرہ کہ منطق ایک ناموسی علم ہے جو کہ متاخرین نے منطق علم اخلاق اور علم الجمال کے بارے میں کہا ہے یہ شاید اُن علوم کی اس صفت کے اعتبار سے جس کا ذکر اس فصل میں کیا گیا ہے ذہن میں آتا ہے۔ مگر اس سے غلط فہمی کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے گویا کہ علوم مذکورۂ بالا قانون وضع کرتے ہیں بجائے اس کے کہ اُن علوم سے خود اصول فکر یا افعال یا جمال پسندی کی تحقیق کی جاتی ہے ۱۲ مصر

[2] ناموس لفظ یونانی کے معنی قانون ہیں منطق ناموسی علم ہے اس سے یہ مراد ہے کہ منطق سے قوانین فکر یہ ہم پہنچتے ہیں یا علم اخلاق میں حق و باطل کے افعال میں جانچ کرنے کے لیئے ضابطہ بنتے ہیں یا علم الجمال سے ایک مقیاس عام واسطے جانچ کرنے جمال کے حسن مباحث حینے میں مل سکتا ہے ۱۲ ھو

اس صورت سے یہ ذہن کے لیئے وہی کام کرتی ہے جو کسی علم کی کامل مزاولت
سے ممکن ہے۔ ثانیاً ہم کو کماحقہ یہ تحقیق ہو جاتا ہے کہ وہ عام صورتیں کلام کرنے کی
جن کو ہم عادتاً کام میں لاتے ہیں ان سے کیا مراد ہے۔ اور ہم کو اپنے استدلال
کے جانچنے اور اس کے ملاحظے سے مانوس کرتی ہے کہ آیا استدلال سے قطعی نتیجہ
نکل سکتا ہے۔ یہ ایسی صفت ہے جو اور کسی علم مثلاً نباتات سے ممکن نہیں ہے۔
ثالثاً یہ کہ علم کے مثالیہ مقصود اعلیٰ کا ذہن میں نہایت روشن شعور ہو جاتا ہے۔ جیسا
کہ سابق میں مذکور ہو چکا ہے اس طرح ایک منفی متعین علیہ ہم پہنچتا ہے اس سے
ہم اپنی رائے کی عام کوتاہیوں سے ہوشیار رہتے ہیں۔ لیکن اس کی اصلی
قیمت یہ ہے کہ یہ اُن انتہائی مسائل سے تعلق رکھتی ہے جو حقیقت کی ماہیت
سے اور عالم میں انسان کی منزلت اور اس کے انجام سے علاقہ رکھتے ہیں جس
سے بادی النظر میں یہ بہت بعید معلوم ہوتی ہے۔ منطق (جان اسٹوارٹ مل
اپنی مشہور کتاب میں کہتے ہیں) وہ مشترک مقام ہے جہاں طرفداران
ہارٹلی اور ریڈ اور لاک اور کانٹ ایک دوسرے سے مل کے ہاتھ ملا سکتے ہیں
مصافحہ اس معنے سے کہ حریف فرقے منطق کے میدان میں ہاتھ ملاتے ہیں۔ ایسی
منطق کے خواب کی تعبیر جس پر مصالحت ہو جائے مثل علم طبیعیہ کے کبھی پوری نہ ہوگی
ان مسلمات کی حدوں کے اندر جن کی کماحقہ تعریف ہو چکی یہ امن و امان کے
ساتھ چل سکتے ہیں جن مسلمات کی سب اہل عمل عظمت کرتے ہیں اگرچہ چھوٹی
باتوں پر جنگ ہوا کرے۔ منطق اگرچہ تمام اشیاء کے اصول کا تتبع کرتی ہے
لیکن ان مسلمات کو بھی جن کے حدود میں خود منطقی فکر چلتی ہے اُن کو بھی بغیر
تعرض کے چھوڑ دینے پر راضی نہیں ہے کیونکہ وہی مسلمات ہیں جن کو یہ تحقیق
کرتی ہے۔ مل کے مصنفات کی تاریخ سے اس قول کی تردید ہوتی ہے کیونکہ اس
کے مابعد الطبعی پہلو پر سختی سے نقض ہوئے ہیں۔ اس کتاب کا یہ مقصد نہیں
ہے کہ اس مناظرے میں دخل دیا جائے۔ یہ ادعا بھی لغو ہے کہ اکثر مبحث اس کتاب
کے ایسے مابعد الطبیعت پر موقوف نہیں ہیں جس کو بعض اشخاص رد کر دیں گے
اور جس کی تردید کا یہ مقصود ہوگا کہ جو کچھ اس مقام پر لکھا گیا ہے وہ بحال ہے

مگر یہ کوشش رائگاں ہوگی جو کہ منطقی اصول کے بغیر مابعد الطبعی موقوف علیہ مسائل کی توجیہ کرنا چاہیے بہتر یہ ہے کہ ان کو چھپایا نہ جائے گو کہ ایسے نکات جو بہت اہم ہیں ان کی توضیح کردی جائے گی لیکن ان کے مالہ وما علیہ سے کما حقہ بحث نہ کی جائے گی ؂

# بابِ دوم

## حدود اور اُن کے خاص امتیازات

ہم کو ایسے اصول سے بحث کرنا ہے جو ہماری فکر کو کسی موضوع کے متعلق منظم کرتے ہیں۔ اور اُن کا دریافت کرنا صرف اسی طرح ممکن ہے کہ ہم جزئی فکریات کو جانچیں۔ حقیقی اکائی فکر کی یعنے فکر کا فعل واحد (سب سے بسیط پورا فعل)، فکر کا حکم (تصدیق)، یا قضیہ ہے۔ حکم اور قضیے میں اگر امتیاز مقصود ہو تو وہ اس طرح ہو سکتا ہے۔ کہ قضیہ لفظوں میں حکم کا اظہار ہے۔ اور جب تک حکم کا بیان لفظوں میں نہ ہو ہم اس کو ملاحظہ نہیں کر سکتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بآواز بلند اُس کا تلفظ کیا جائے یا لکھا جائے اگرچہ توجہ کے قائم کرنے میں تقریر یا تحریر سے مدد مل سکتی ہے۔ لیکن چاہیئے کہ ہم ذہن میں اس کو بالفاظ ادا کرلیں یا ایک قضیہ بنالیں تاکہ ذہن نشین ہو جائے اور ذہن سے بچکے نکل نہ جائے۔ جب کہ حکم (تصدیق) فکر کی اکائی ہے تو یہ توقع ہو سکتی ہے کہ منطق میں پہلے اسی کی بحث سے ابتدا کی جائے۔ لیکن معمول یہ ہے کہ حکم (تصدیق) کے بسائط (یا عناصر) سے شروع کرتے ہیں یعنے حدود۔ لیکن بہرصورت حکم (یا تصدیق) میں اس کے مقام کے لحاظ سے ہم حد کے مفہوم کو سمجھ سکتے ہیں۔ جب یہ واضح ہوگیا تو پھر حدود کے

مسئلے سے بحث کرنا مناسب ہوگا قبل اس کے کہ حکم (تصدیق) کے مبحث پر کامل خوض کرنے کی طرف رجوع کیا جائے۔

حکم (یا لفظ انگریزی ٹوججز) سے منطقی معنے میں کسی کو بری کرنا یا سزا دینا مراد نہیں ہے بلکہ ایک محمول کا ایجاب یا سلب ایک موضوع سے مقصود ہے اگرچہ لفظ کے دونوں معنوں میں جو تعلق ہے اس کا ملاحظ کرنا سہل ہے۔ کیونکہ جب میں حکم کرتا ہوں منطقی معنے سے تو میں بجائے خود یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ کوئی امر ہے یا واقع ہوتا ہے۔ مثلاً خدا ہی کے ہاتھ انتقام ہے؛ یا مخالفت کے استعمال کیسے شیریں ہیں؛

یہ سب تصدیقات ہیں ان سب میں ایک واقعہ نفس الامری کی معرفت ہوتی ہے اور جو کچھ ایک صورت میں معلوم ہوا ہے وہ دوسری صورتوں سے مختلف ہے[۱] اور نفس الامر کے اعتبار سے جب تصدیق کی جاتی ہے تو موضوع اور محمول میں ایک امتیاز ملاحظ ہوتا ہے کیونکہ مجھکو معلوم ہوتا ہے کہ ایک تخصیص معروض فکر کی میرے ذہن میں حاضر ہے[۲] موضوع اور محمول دونوں معروض میں متحد ہو جاتے ہیں۔ تاہم تصدیق تحلیل کو قبول کرتی ہے اور یہ دونوں جز تحلیلی علیحدہ ہو جاتے ہیں جیسا کہ سابقاً مذکور ہوا موضوع اور محمول وہ اجزا ہیں جن میں تصدیق کی تحلیل ہوئی ہے ان کو تصدیق کی دونوں حدیں کہتے ہیں[۳]۔

---

(۱) بے شک حکموں میں ایک ہی موضوع کے چند محمول ہو سکتے ہیں یا یہ کہ مختلف موضوعات کا ایک ہی محمول ہو۔ انتقام شیریں ہے۔ مصر

(۲) بے شک ممکن ہے کہ ایک تصدیق کے مختلف تصدیقات میں مختلف محمول ہوں یا موضوع مختلف ہوں اور محمول ایک ہی ہو ۱۲ مصر

(۳) درصورت ان قضایا کے جو کہ موضوع کی حد کے طور پر ہوتے ہیں (جن کو قضایائے طبیعیہ کہتے ہیں) بیان مذکورہ میں تخصیص کی ضرورت ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی مابین موضوع باعتبار ایک وحدت کے اور وہ بسائط جن سے کہ وہ مرکب ہے ایک امتیاز ہے ۱۲ مصر

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حد[۱] اور لفظ ایک ہی نہیں ہیں کسی قضیے میں متعدد الفاظ ہو سکتے ہیں لیکن تصدیق میں دو حدوں سے زیادہ نہیں ہوتیں ہو سکتا ہے کہ موضوع اور محمول ہر ایک ایک لفظ سے ادا کیے جائیں مثلاً بعض اوقات ایک ہی لفظ سے پوری تصدیق ادا ہو جاتی ہے جیسے قیصر کے وہ مشہور فقرے آمدم! دیدم! شکستم، اس میں تین تصدیقیں ہیں جن میں سے ہر ایک کی تحلیل (من دیں)، موضوع جو سب میں ایک ہے اور حد محمول مختلف ہے اور بعض الفاظ ایسے ہیں جو قاعدے سے کسی تصدیق کے موضوع یا محمول نہیں ہو سکتے وہ کسی معروض فکر پر بذات خود دلالت نہیں کرتے یا بطور حرف تعریف و تنکیر مستعمل ہیں کسی اور لفظ یا معنے کے ساتھ۔

---

[۱] حد ایک انتہا ہے۔ جو کہ لفظ یونانی ہورن کا ترجمہ ہے۔ اس کا معلوم کرنا سہل نہیں ہے کہ یہ وہ اجزا ہیں جن میں تصدیق کی تحلیل ہو سکتی ہے ان کو حدیں کیوں کہتے تھے۔ یہ بیان کہ اس لیئے کہ حد کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ قضیہ کی ایک طرف واقع ہوا ہے (پروفیسر جیون) یہ صریحاً غلط ہے۔ کیونکہ یہ عوارض لسانیہ سے ہے اور اس قضیے میں (مثلاً فارسی میں زید فاضل است) صحیح نہیں ہے یہ ممکن ہے کہ ارسطاطالیس نے قضیے کی یہ علامت مقرر کی ہو (ا - ب) جس کو ہم اس طرح لکھ سکتے ہیں کہ ا ہے ب، (یہ بھی انگریزی میں درست ہے اردو محاورے سے ہے کو بعد الف ب کے لانا چاہیئے ا - ب ہے محاورے سے ٹھیک ہے) اور ارسطاطالیس کی علامت میں جو مقام حدود کا تھا اسی پر نام رکھ لیا ہو۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ ریاضی سے استعارہ کیا ہے جب نسبت دو مقداروں کی ملاحظہ کرتے تھے تو دونوں کو ہورائے منسوب اور منسوب الیہ کہتے تھے جس کو خطوط سے ظاہر کرتے تھے جو کہ سطح کی حد ہے۔ تصدیق میں بھی ایک نسبت مابین موضوع اور محمول کے ہے اس کو بھی اس لیئے ہورائے کہنا چاہیئے۔ اس لفظ کا استعمال لفظ ہورس جس کے معنے حد (تعریف) کے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ موضوع و محمول کو ہورائے کہا ہو اس لیئے کہ یہ تعین معروض ہماری فکر کے ہیں ایک تصدیق خاص میں یا یہ کہ مبحوث عنہ ان دونوں سے مرکب ہے اور اس تصدیق کو جنہیں یہ ہیں اپنی خاص ساخت میں محدود کر دیتے ہیں ۱۲ مصر

جو کسی معروض پر دلالت کرتا ہے یا بطور متعلق فعل اس لفظ کے معنے کی تخصیص کرتا ہے جو دوسرے لفظ کا مدلول ہے۔ یا مثل حرف عطف یا حرف ربط ایک نسبت پر جو درمیان مختلف اجزائے معروض ملتفت کے ہے دلالت کرتا ہے۔ ایسے الفاظ کو اَدَات کہتے ہیں کیونکہ یہ الفاظ صورت حمل میں اور لفظوں کے ساتھ رہتے ہیں وہ الفاظ جن کا مدلول عندالفکر موضوع یا محمول ہو سکتا ہو اُن کو مقول کہتے ہیں۔ یہ الفاظ اگرچہ صلاحیت خود حد قضیہ بننے کی رکھتے ہیں لیکن کسی حد میں داخل ہو کے جزو حد بھی بن سکتے ہیں مثلاً انسان اس قضیہ میں ایک حد ہے انسان نے بہت سے جدید امور دریافت کئے ہیں لیکن اس قضیہ میں نہیں انسان کا دل خائن ہے۔ لفظ سمندر اس قضیہ سمندر اپنے مردوں کو نکال دیگا لیکن اس جملے میں نہیں اس نے سمندر کے بادشاہ کو ہمیشہ کے لئے تنہا چھوڑا اس جملے میں جن لفظوں پر خط کھینچ دیا ہے وہ ادوات ہیں لیکن سمندر ادات میں نہیں ہے کیونکہ یہ حد بن سکتا ہے اگرچہ اس قضیہ میں نہیں ہے جو حدود دونوں قسم کی لفظوں سے بنے ہوئے ہوتے ہیں اُن کو حدود ملتف کہتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ الفاظ ادات اگرچہ ایسی شئے پر دلالت نہیں کرتے جو کہ مسند یا مسند الیہ ہو سکے تاہم بحیثیت الفاظ ہونے کے لغوی یا نحوی بحث میں موضوع ہو سکتے ہیں مثلاً ب حرف ربط ہے یا علامت مجرور کی مثلاً بزید جب وہ الفاظ جن کا مدلول کوئی مستقل معروض فکر نہ ہو سکتا ہو معروض فکر بنائے جائیں بحیثیت الفاظ تو کہا جاتا ہے کہ اُن کا مصداق مادی ہے۔ (مثلاً ب ایک حرف ہے یہاں ب کا مصداق مادّی ہے)۔

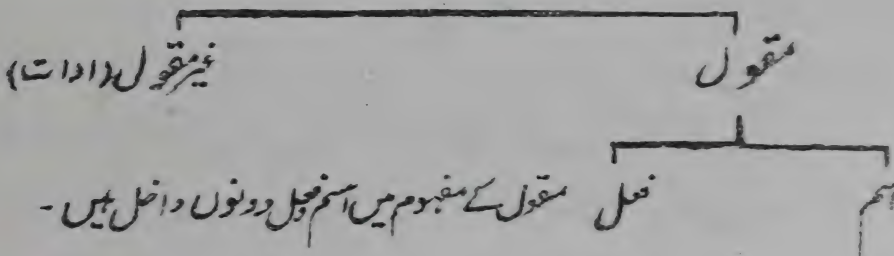
مصداق مادی

---

لفظ

مقول — غیرمقول (ادات)

مقول: اسم — فعل

مقول کے مفہوم میں اسم و فعل دونوں داخل ہیں۔

بعض منطقیین بجائے حد کے اسم کہنے کو ترجیح دیتے ہیں یا وہ ہالبس کے نام کی تعریف کا اطلاق حد پر کرتے ہیں - ہالبس نے لکھا ہے :- نام ایک لفظ ہے جو بلا کسی خصوصیت کے کسی علامت کا کام دے جو ہمارے ذہن میں ایک خیال پیدا کرے مثل خیال سابق کے اور جب اس کا تلفظ کسی کو مخاطب کر کے کیا جائے تو مخاطب کے لئے بھی ایک علامت اُس خیال کی ہو جو کہ متکلم کے ذہن میں ہے یا نہیں ہے - اس حد سے نہایت اچھی طرح ایک اسم کا تفاعل ادا ہوتا ہے - اگرچہ یہ تعریف مانع نہیں ہے اس میں ایک سے زیادہ لفظوں کے مرکبات بھی داخل ہیں - لیکن اس طرح حد کی تعریف مناسب نہیں ہے کیونکہ اسم خود حد نہیں ہے بلکہ حد پر دلالت کرتا ہے - حد خصوصیت کے ساتھ اُن دو بسیط چیزوں سے ہے جن میں ہمارے فکر کے معروض کی تحلیل ہوتی ہے - جب ہم کسی تصدیق کی تحلیل کرتے ہیں - اسم ایک علامت ہے جو اُن بسیط اجزا کے ثبوت اور تذکرہ کے لئے ہمارے معروض فکر میں بکار آمد ہوتا ہے - نام کو اس مفہوم کے لفظی بیان سے تعلق ہے - مگر فکر ناموں سے بنی ہوئی یا ناموں کے بارے میں نہیں ہوا کرتی - پس ہم حدود سے کلام کریں گے ناموں سے نہیں - ہاں کبھی حد سے وہ نام مراد ہوتا ہے جو حد پر دلالت کرتا ہے - مثلاً جب یہ کہا گیا تھا کہ انسان کا دل خائن ہے - لفظ انسان حد موضوع میں ایک لفظ منجملہ الفاظ ہے جن سے یہ حد بنی ہوئی ہے - بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوتا کہ یہ اسم میں داخل ہے یا کہ فقرے میں جو کہ حد موضوع پر دلالت کرتا ہے - لیکن اختصار کے لحاظ سے پہلا جملہ اختیار کیا گیا کیونکہ خلط کا اندیشہ نہ تھا - کیونکہ اسم اور معروض فکر جس پر اسم دلالت کرتا ہے صریحاً مختلف ہیں اور کسی عبارت کے سیاق سے اس کا سمجھنا سہل ہے کہ کس معنے سے لفظ حد کا استعمال ہوا ہے -

استعمال نے لفظ حد کو دونوں معنوں کے لئے کام میں لانے کو منظور کر لیا ہے - یعنے معروض فکر کے لئے بھی اور اس کے لفظی بیان کے لئے بھی - یہ استعمال منطق کی حدود سے تجاوز

کرکے محاورۂ عام[1] تک پہنچا ہے اور مشکلات کا احتمال اس کے ترک میں زیادہ
ہے بہ نسبت اُس کے کہ اس کو تسلیم کر لیا جائے پس حد کی تعریف اسطرح
بہت مناسب ہے کہ وہ جو کسی قضیے کا موضوع یا محمول سمجھا جا سکے۔ لیکن اگر
اسم یا کوئی لفظی بیان اُس پر دلالت کرے جس کا تعقل حیثیت مذکورہ سے
ہوا ہے تو اس کی اُس طرح تعریف کی جائے گی ایک لفظ یا لفظوں سے مرکب
جس میں صلاحیت کسی قضیے کے موضوع یا محمول ہونے کی ہے۔ پہلے معنے پر
واضح دلالت کرنے کے لئے منطقیین نے جس صورت میں موضوع یا محمول
کوئی جزئی فرد نہ ہو لفظ تصور کو بجائے حد کے استعمال کرتے ہیں۔ جس سے
مراد ہے کوئی معروض فکر نہ کہ اُس کا نام۔ جس کو اہل منطق تصور کہتے ہیں محاورۂ عام
میں اُس کو تصور کرنا بھی کہتے ہیں میرا تصور آسمان کا وہ ہے کہ جب میں
آسمان کے باب میں کلام کرتا ہوں تو اُس معنے کو تصور کرتا ہوں۔ لیکن فعلی
تصور اور حاصل تصور میں فرق ہے آسمان کا تصور کرنا اور ہے اور تصور
اور ہے۔ محاورۂ عام سے دونوں معنے مراد ہو سکتے ہیں جیسے لفظ حکایت بمعنی
کہانی کہنا اور کہانی یا ترکیب فعل ایک سے زیادہ چیزوں کو ملانے کا یا اُس
کا حاصل۔ یا لفظ انشا فلاں شخص انشا کرتا ہے (بالفعل) یا اُس نے اپنی
انشا چھاپنے والے کو دی ہے تا کہ چھاپ دی جائے۔ یونانی زبان میں ان
دونوں کے لئے جدا جدا اواخر کلمات ہیں۔ فعل کی علامت سس مثلاً
اور حاصل عمل (حاصل مصدر) کے لئے علامت ما (واضح ہو کہ فارسی میں

---

[1] محاورۂ عام میں کسی شخص یا چیز یا مقام یا دریا وغیرہ کے لئے اسم یا نام کہہ سکتے ہیں لیکن کسی صفت
یا کسی تصریحی جملے کو مثلاً وہ اکیلا شخص جو کیہنگیزی کے شن کے قتل عام سے بچ گیا طبعی استعمال کے خلاف ہے
اور افعال یا صفات جو کہ بطور محمول قضیے میں مستعمل ہوتے ہیں اُن کو بہ مشکل اسم یا نام کہہ سکتے ہیں۔ نہ
کوئی شخص قیاس میں اسم اوسط ہا ہے کہے گا۔ اگرچہ ابہام جب واقع ہوتا ہے تو الفاظ ہی میں
ہوتا ہے جب اوسط میں ابہام ہو۔ لہٰذا فقرۂ آئندہ میں جو دو معنے حد کے لکھے گئے ہیں
اُن دونوں کے لئے لفظ حد کے استعمال کی ضرورت ہے۔

بھی اس کے قریب اواخر کلمات ہیں مثلاً حاصل مصدر کی علامت - تش ماقبل مکسور نمائش جو قریب یونانی علامت حاصل مصدر کے ہے اور مفعول کی علامت ہ ماقبل مفتوح جیسے نمودہ -) اسی امتیاز کو منطق میں باقی رکھا ہے لفظ کونسپٹ تصور اور کونسپیشن تصور کرنا ہے - کانسپٹ تصور سے حاصل عمل مراد ہے یعنے معروض فعل کانسپیشن سے (عربی میں بھی تصور اور تصویر دو لفظیں مصطلح ہو سکتی ہیں) { یہ کہا گیا ہے کہ تصور معروض فکر ہے مگر کہا جا سکتا ہے کہ معروض فکر اشیاء بذاتہا ہیں - تو کیا تصورات اور اشیاء ایک ہی ہیں؟ جب ہم کوئی تصدیق بیان کرتے ہیں تو ممکن ہے کہ دونوں میں امتیاز کیا جائے (۱) معروض حقیقت واقعہ نفس الامری جس کی معرفت ہم کو حاصل ہوئی (۲) ہماری فکر کی حالت اُس کی شناخت کرنے میں - اگر میں کہوں کہ جبل الطارق تاج برطانیہ کے مقبوضات سے ہے - میں حوالہ کرتا ہوں طرف ایک پہاڑ کے جو کہ باب بحر الروم پر واقع ہے اور ایک واقعے کی طرف اُس کی زمانۂ موجودہ کی تاریخ سے متعلق ہے یہ معقول اول میرے ذہن کا ہے - لیکن میری شناخت معرفت اس واقعے کی جبل طارق کے متعلق خود ایک واقعہ ہے اور وہ فکر جس سے اُس کی معرفت ہوتی ہے (میرے ذہن کا معقول ثانی سمجھا جائے گا) اول ہے - اگر میں اس معرفت پر نظر کروں یعنے یہ تصدیق تو میں ملاحظہ کرتا ہوں کہ ایک معرفت جبل طارق اور تاج برطانیہ کے اتحاد کی اس نسبت میں شامل ہے - یہ دونوں میری تصدیق کی حدیں ہیں - اور یہ حدیں دو معروض یا دو معلوم حقیقتیں ہیں کیونکہ تاج برطانیہ کے مقبوضات سے ہونا ایسی ہی حقیقت (نفس الامری) ہے جیسے جبل طارق اگرچہ وہ حقیقت مبصر یا ملموس نہیں ہے - مگر میں جبل طارق کو ہسپانیہ کے مقبوضات سے تصور کر سکتا تھا - اور یہ نسبت اگرچہ حقیقی ہے لیکن جبل طارق کے لیے حقیقی نہیں ہے - یہ حقیقت مثلاً الجیرہ کے لیے حقیقی ہے - میں اطلانطس کے بارے میں کلام کر سکتا تھا بجائے جبل طارق اور اطلانطس کبھی خارج میں موجود نہ تھا الا افلاطون اور لوگوں کے خیال کا ایک معروض ہے - پس اس صورت میں جب کہ ہم کسی غیر موجود کا تصور کریں - یا موجود کے متعلق کاذب تصور کریں ضرور ہے کہ درمیان معروضات اپنے ذہن کے اور معروضات موجودہ کے امتیاز کریں ہمذا حدیں ہمیشہ ہماری فکر کے معروضات ہیں مگر وہ ہمیشہ ایسے معروضات

نہیں ہیں جو موجود ہوں اگرچہ ہر تصدیق صادق میں دونوں امر ہیں۔ پس یہ ممکن ہے کہ کہا جائے کہ حد ایک حقیقت ہے یا کوئی عنصر ہے حقیقت میں۔ جس کا تعقل کیا گیا۔ اور یہ بھی کہنا ممکن ہے کہ یہ امر معقول ہے ضرور نہیں ہے کہ معروض ہماری عقل کا موجود ہو۔ اور اگر موجود بھی ہوں تو ہم کو اس کے ملاحظہ کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ موجود ہیں یا نہیں ہیں[1]۔ جب تصورات یا عموماً حدود۔ اس اعتبار سے کہ وہ عناصر جن میں تصدیق کی تحلیل ہوئی ہے انفرادی حیثیت سے فرض کیئے جائیں تو ہم یہ نہیں پوچھتے کہ ان کے تعقل کرنے میں ہم کسی معروض موجود کا تعقل کرتے ہیں ۔ یہ کافی ہے کہ وہ عقل (فکر)، کے معروض ہوں۔ اس مقصد کے لیئے ضرور نہیں ہے کہ وہ ایسے عناصر سے مرکب نہ ہوں جن کی ترکیب معقول نہیں ہے (مثلاً حد مربع مدور) بلکہ ہوسکتا ہے کہ وہ ناقابل ترکیب ہوں حقیقت نفس الامری کے ساتھ۔ لیکن معروض عقل ہوسکتے ہیں صرف اس لیئے کہ ہم سوال ترکیب نفس الامری سے قطع نظر کرتے ہیں۔ پس تصور ایک معروض ہماری فکر کا ہے یا ہمارا تصور کسی معروض کا اگر اس سے یہ مراد ہے کہ ہم جس کا تعقل کریں نہ ہمارے تصور کرنے کا واقعہ۔ بمقابلہ کسی معروض کے جو بلا اعتبار ہمارے تعقل کے موجود ہو اگرچہ کوئی جزئی حقیقی ہو جس حد تک کہ اُس کا وجود ہمارے تعقل کی گرفت کے ماورا ہو۔ تصور[2] نہیں ہے۔ یہ کہ معروضات بلا اعتبار ہمارے علم کے موجود ہیں نہایت دقیق مابعد الطبعی مسئلہ ہے۔ اس امر کو تسلیم کرکے کہ وہ موجود نہیں ہیں ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا چاہئیے کہ وہ موجود ہیں بغیر اس کے کہ کسی شخص کو اس کا علم ہو۔ اور وجود بھی ضرور نہیں ہے کہ وجود مادی ہو۔ معروضات علم ریاضی کے موجود ہیں اگرچہ وہ مثل جبل الطارق کے مادی نہیں ہیں اور نہ کوئی اُن پر توپ خانے کو چڑھا سکتا ہے۔ لیکن تعقل کے معروضات

---

[1] یا موجود رہا ہے یا موجود رہیگا ۱۲ مصر

[2] محاورۂ عام میں یہ کہنا ممکن ہے کہ جبل الطارق کو کسی شخص کا تصور کرنا یا اُس کا مفہوم یا تمثل۔ بمقابلۂ وجود اس جبل کے۔ لیکن تصور کے معنے منطق میں ایک امر اعم ہے۔ یہ سوال اس فصل (کتاب) میں عام ہے بہ نسبت اُس اضافت کے جس کو مثال ذہنی کہتے ہیں۔ خواہ وہ مثال جزئی ہو خواہ نہ ہو۔ ۱۲ مصر

ایسے بھی ہیں جو موجود نہیں الّا بطور معروض تعقل اس شخص کے یا اُس شخص کے جو اُس کا تعقل کرتا ہو۔ ایسے معروضات کا وجود محض ذہنی ہے اور ذہن کے لئے ہے۔ ان معروضات کو حقائق نفس الامریہ سے امتیاز کرنا چاہئے}

اُس امر پہ نظر کرنے کے بعد کہ حد علی العموم کیا ہے۔ اور حد کو جو کہ معروض فکر ہے اُس لفظ یا الفاظ سے حد پر دلالت کرتے ہیں امتیاز کرنے کے بعد ہم حدوں کی ان قسموں کو بیان کریں گے علم منطق میں جو تسلیم کیئے گئے ہیں۔ عام تقسیم حدود کی لفظوں کی تقسیم ہے وہ لفظ جو کہ معروض فکر پہ دلالت کرتے ہیں۔ لیکن امتیازات مبنی ہیں اُن فرقوں پر جو ہمارے تعقل میں ہیں اور ہمارے اُن کے تعقل کرنے کے طریقے میں حدود من حیث معروض فکر ہونے کے اولاً عین۔ مجرد۔ اور وصفی میں تقسیم کیئے گئے ہیں۔ حد العین نفظاً نام ہے کسی شخص یا شئے کا۔ ایک حد مجرد انتزاعی یا (حد المعنیٰ)، نام ہے کسی صفت یا وصف کا فلہٰذا امتیاز درمیان شئے اور اس کی صفت اور جوہر اور اُس کے وصف کے بنائے تفریق ہے درمیان عین اور انتزاعی حدود کے۔ وصفی حدوں کو ہم من بعد بیان کریں گے۔

ہمارے شئے کے مفہوم میں دو عنصر ہیں جس سے ایک بنائے تقسیم[1] واسطے تقسیم مزید حد العین کی مہیا ہوتی ہے جزئی اور عام اور کلی میں ایک شئے

---

[1] قدیم تقسیم

اسم

اسم العین — اسم المعنیٰ

اسم صفت — اسم غیر صفت

دو قسمیں اور پھر ہر ایک کی دو قسمیں۔

(۱) اسم عین غیر صفت۔ مثلاً زید

(۲) اسم عین صفت۔ ؍؍ سوار

(۳) اسم المعنی غیر صفت۔ ؍؍ شجاعت

(۴) اسم المعنیٰ صفت۔ ؍؍ قوت مفکرہ

ابتداءً ایک جزئی یا فرد واحد ہوتی ہے جس کا وجود دوسرے افراد سے ممیز ہوتا ہے وہ صفحہ اس کتاب کا جس پر یہ سطریں چھپی ہوئی ہیں اس کتاب کے جملہ صفحات سے ممیز ہے۔ لیکن ثانیاً ہر شئے ایک ہئیت ہوتی ہے جو ممکن ہے کہ اور اشیا میں بعینہ پائی جائے جیسے اس کتاب کے اور صفحات بھی اگرچہ فرداً علیحدہ ہیں لیکن بعینہ صفحات ہیں۔ یہ ہئیت جو کہ بعینہ افراد کثیر میں پائی جاتی ہے اس کو کبھی کلی کہتے ہیں اور وہ افراد جو کہ مختلف صورتیں یا مثالیں اس کلی کی ہیں جزئیات یا (افراد) کہلاتے ہیں۔ جزئیات جیسا کہ ہم اکثر کہا کرتے ہیں ایک خاص قسم کے۔

لہٰذا مختلف جزئیات ایک قسم کے جس حد تک کہ بعینہ وہی ہئیت رکھتے ہیں ایک ہی نام سے نامزد ہوتے ہیں اور جس حد تک کہ وہ تمام تر جزئیات ہیں ان کے امتیاز کے لیئے جداگانہ ناموں کی ضرورت ہوگی ان کے نام اس حیثیت سے کہ وہ ایک ہی قسم کی چیزیں ہیں مشترک یا عام نام ہیں کیونکہ وہ نام ایک ہی قسم کے تمام جزئیات میں مشترک ہے یا عموماً سب کے لیئے مستعمل ہوسکتا ہے۔ مثلاً بلوط کا پھل۔ گلہری۔ رندہ دھات اسمائے عام ہیں۔ فرد ہونے کی حیثیت سے اگر ایسے نام رکھتے ہوں جزئی ہیں۔ مثلاً لندن زروشت ہٹیر ہارن ایسے ناموں کو ہم اسمائے خاص یا علم کہتے ہیں۔

حد عام اس لحاظ سے ایسا نام ہے جو کہ ایک ہی معنے سے متعدد افراد کے لیئے محمول ہوسکے۔ حد جزئی ایک جو کہ اسی معنے سے ایک ہی فرد کے لیئے مستعمل ہوسکے۔ لہار مثلاً ایک ایسا شخص جو فلزات کا کام کرتا ہے حد عام ہے کیونکہ جب میں ڈک یا طامس کو لہار کہوں تو اس سے ایک ہی معنے مراد ہے۔ اگر میں اسمتھ کو بطور علم کے استعمال کروں کیونکہ اکثر شخصوں کا یہ نام ہوتا ہے تو ہر استعمال میں ایک ہی مقصود نہیں ہوتا ہر اسمتھ اپنے خصوصیات کے ساتھ ایک علیحدہ شخص ہے اور ہر صورت میں میری مراد مختلف ہوتی ہے ہم کو اسم عام کی کمی نہیں ہوتی جس سے کوئی خاص چیز مراد لی جائے لیکن متقابلتہً چند ہی جزئیات ہوں گے جن کا کوئی مخصوص نام ہو اکثر جزئیات

ایک ہی قسم کے ۔ مثلاً نئے گھن کے پیسے ۔ ہمارے حس میں قابل امتیاز نہیں ہیں الایہ کہ جب ہم اُن کو ملاحظہ کرتے ہوں تو مختلف مقاموں پر وہ رکھے ہوئے ہوں۔ اُن میں سے ہر ایک کا ایک علیحدہ نام نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم ہر فرد کو اس کے مخصوص نام سے پکارنے میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکتے ۔ اور صورتوں میں اگرچہ افراد ایک قسم کے فی الجملہ متمائز ہوں ۔ مثلاً کھریا مٹی کے ڈلے مختلف شکل اور جسامت کے ۔ ہم کو کوئی ایسا موقعہ نہیں پڑتا کہ ہم اُن کی طرف جزئی طور سے اشارہ کریں ۔ نہ حافظہ پر متعدد ناموں کا بار ڈال سکتے ہیں ۔ ہم ایک مشترک یا عام اسم کے استعمال پر قناعت کرتے ہیں اور کسی جزئی کی تخصیص کے لئے (منجملہ کل افراد کے جن کا وہی نام ہے) اگر خاص حوالہ مقصود ہو تو اشارے سے یا بیانی یا اضافی ضمیر سے یا کسی طرح کی عبارت سے اُس کو ادا کریں گے ہم کہتے ہیں وہ تصویر (اشارہ کرکے) یا امسال ۔ یا میرا بڑا کوٹ یا جولیس قیصر کا مجسمہ جو عجائب خانہ برطانیہ میں رکھا ہے جس کا چھاپہ فروڈی نے اپنے سوانح عمری جولیس قیصر کے سرورق پر لیا ہے ۔ یہ عبارتیں بے شک ایک طور سے جزئی حدود ہیں ۔ کیونکہ یہ جزئیات کے بیان کے لئے مستعمل ہیں اگرچہ عَلَم نہیں ہیں اور اُن کو لقب کہنا مناسب ہے۔

لیکن جب جزئیات کسی قسم کے قابل امتیاز ہوں اور افرادی طور سے ہماری غرض اُن سے متعلق ہو اور افرادی طور سے اُن کا حوالہ دینا مقصود ہو تو ہم اُن کے خاص نام رکھ لیتے ہیں ۔ مثلاً ہر فرد انسان کا ایک مخصوص نام ہے ۔ اور دیہات میں ہر مزرعہ کا ایک جداگانہ نام ہے کیونکہ کاشتکار کو اپنے اجیروں کو بتانا پڑتا ہے ۔ کہ کس خاص کھیت پر کام کرنا ہے ۔ اور ایک ریلوے کمپنی کو اپنے ہر انجن اور ہر گاڑی کا نام یا نمبر دینا پڑتا ہے ۔ اگرچہ اکثر جزئیات کے خاص نام نہیں ہوتے ۔ اور جن کے خاص نام ہوتے ہیں اُن کے عام نام بھی ہوتے ہیں مثلاً فور ایکر ایک کھیت کا نام ہے ۔ کارنش مینی ایک ریل گاڑی ہے ولیم خاموش ایک انسان ہے ۔ اسی طرح ہر جزئی شئے جس کے امتیاز کی ضرورت ہو اسم خاص سے نامزد ہو سکتی ہے ۔ اسم خاص اور

اسم عام سے علیحدہ علیحدہ دو خاص عنصروں کی ہمارے فہم میں ہر شئے کے فہم کی نسبت کی معرفت ہوتی ہے جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ اسم خاص سے جزئی کے علیحدہ وجود کی معرفت ہوتی ہے۔ اسم عام سے اُس کے اُس خاصہ کی معرفت ہوتی ہے جو کہ اور اشیا میں مشترک ہے۔ ہمارا تعقل بہ نسبت اشیاء کے کامل طور سے ظاہر نہیں ہوتا ہے جب تک حدود عین دونوں قسم کے موجود نہ ہوں۔

{ یہ دوا ماً تسلیم نہیں کیا گیا ہے جیسے جیمس مل اپنی کتاب تحلیل ذہن انسانی (جلد اول باب ہشتم صفحہ ۲۰۰ مطبوعہ لندن ۱۸۶۹ء) میں لکھتے ہیں کہ یہ ظاہر ہے اور یقینی بھی کہ لوگوں نے محض ناموں کے صرفے سے چیزوں کی قسمیں مقرر کر لیں۔ اگر ہر جزئی کا نام رکھنے سے اغراض نامزد کرنے اور گفتگو کرنے کے پورے ہو جاتے تو ہرگز قسمیں اور مفہوم قسمیں مقرر کرنے کا پیدا اہی نہ ہوتا۔ لیکن از بسکہ انسانی حافظے کی وسعت محدود ہے اور ناموں کی ایک محدود تعداد سے زیادہ محفوظ نہیں ہو سکتے اور یہ بھی ممکن ہوتا تو ضرورت سے زیادہ وقت درکار ہوتا گفتگو میں بہت سے جزئیات کے نام اور جزئی صفات کے نام دہرانے کی ضرورت ہوا کرتی اس لئے محض تقلیل وقت کے خیال سے اختصار کی تجویز نکالی یعنے ایسے نام استعمال کئے گئے جو متعدد جزئیات کو علی السویہ ظاہر کرتے ہیں گو کہ اُن جزئیات میں مختلف صفات موجود ہوں اور اس وجہ سے کثرت کے بارے میں ایک ہی بار گفتگو کا امکان ہوا۔ جو رائے اس مقام پر مل نے اختیار کی ہے اُس کو اصطلاحاً مذہب اسمیّت کہتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ جن چیزوں کے ایک ہی نام ہیں۔ اُن میں صرف نام کی شرکت ہے۔

اس مسئلے کے ماننے کا دعویٰ تو بہت کیا گیا ہے مگر اس کا بیان اس طرح کہ محل نزاع کو صاف ظاہر کر دیا جائے اور کسی مقام میں نہ ہوا تھا۔ بہر طور ہم مختلف جزئیات کو ایک ہی نام سے اس لئے نامزد کرتے ہیں کہ اُن کی ماہیت ایک ہے یا ایک یقین کی جاتی ہے اور نہ یہ متصور ہو سکتا ہے کہ جب ہم کسی جزئی کو اسم خاص سے نامزد کرتے ہیں اُسی وقت ہم کو یہ تصور نہ ہو کہ اس جزئی میں کوئی وصف ایسا ہے کہ وہ اور جزئیات میں بھی پایا جا سکتا ہے اگرچہ یہ تصور محض اجمالی ہو اور یہ جزئی

ان جزئیات کے ساتھ ایک مشترک اسم سے موسوم ہو سکتا ہے اسمائے عام صرف اختصار کلام کے ذریعے نہیں ہیں بلکہ وہ ہمارے ذہن کے ایک خاصے سے پیدا ہوتے ہیں جو لاحظہ اشیاء سے تعلق رکھتا ہے۔ ارسطا طالیس نے افتتاح کتاب قاطیغوریاس (مقولات عشر) میں الفاظ مشترک اور مترادف میں امتیاز کیا ہے۔ یعنے وہ الفاظ جن کا تلفظ ایک سا ہو اور معنے میں اختلاف ہو اور وہ الفاظ جو لفظاً مختلف ہیں اور معنے میں اتحاد ہے یہ بھی بیان ہو گا کہ مشترک نام ہونے سے کیا مراد ہے۔ آجکل اس امتیاز پر اسماء ہونے کے اعتبار سے لحاظ کیا جاتا ہے اشیاء کی جانب توجہ نہیں کی جاتی کہ مشترک اور مترادف میں کیا فرق ہے۔

پس حدود عین کی دو قسمیں ہیں جزئی اسمائے افراد یا جزئیات اور عام یا کلی۔ حدود جزئیہ کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں علَم (اسم خاص) یعنے وہ نام جو ہمیشہ کے لیئے ایک فرد واحد کا نام ہو دوسرے لقب یعنے فقرے جو ضمیر یا اور کسی طریقے سے سوائے اسم خاص کے اور کسی طرح اُس فرد پر دلالت کرے۔ جملہ اخیر میں یہ نہیں بیان کیا گیا کہ اسم عام کس شئے کا نام ہوتا ہے۔ کیا وہ بھی جزئیات کے نام ہیں یا اُس خاصے کے نام ہیں جو کہ متعدد افراد میں مشترک ہے؟ پہلی نظر ناکامل ہے کیونکہ اس میں جزئی حدود میں اور اُن میں جو فرق ہے اُس کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ اور دوسری نظر اس کے ساتھ موافقت نہیں کرتی کہ اُن کو عین کہا جاتا ہے کیونکہ خاصۂ مشترک جو متعدد افراد میں ہو اگر اُس کی ذات کا لحاظ کیا جائے تو وہ مثل ایک صفت کے ہے۔ اور صفت ایک امر انتزاعی ہے اُن اشیا سے جن میں وہ خاصہ ہے۔

اس مسئلے کی اہمیت اور اُس کی شکل اُسی صورت میں مفہوم ہو سکتی ہے کہ جس قدر تعقل کا تتبع اس کتاب میں کیا گیا ہے اُس سے زیادہ خوض ہو یہاں صرف یہ حل جو ابھی بیان کیا جائے گا کافی ہے۔ لیکن اس تنقیح کی طرف ہم پھر کسی موقعہ مناسب میں رجوع کریں گے۔ حد کلی جو کہ اسی معنے سے ہر فرد افراد کثیرہ پر محمول ہو سکتا ہے دلالت کرتا ہے کہ ان افراد میں کوئی امر مشترک ہے اگرچہ وہ فرداً فرداً علیحدہ ہوں دوسرے لفظوں میں مختلف

افراد میں کوئی امر واحد ہے۔ اس امر مشترک کا تحقق مع اُن خاص امتیازات کے موجود ہے جو افراد کو ایک دوسرے سے ممیز کرتے ہیں۔ مشترک خاصہ انسان مجھ میں اور تم میں موجود ہے حالت عینیت میں مع جملہ امتیازات کے جو ہم میں سے ایک کو دوسرے سے ممیز کرتا ہے۔ اور انسان ایک حد عین ہے جب اُس خاصۂ مشترک کے لحاظ سے ہم اسی نام سے موسوم کریں تو وہ اسم عین ہے۔ اور جب اُس خاصۂ مشترک کا بذاتہا اعتبار کیا جائے اور اُس کو یہ نام دیا جائے بغیر لحاظ افراد کے یا افراد سے مجرد ہونے پر وہ افراد جو کہ منشاء انتزاع ہے تو وہ اسم مجرد یا انتزاعی ہے۔ انسانیت[1] ایک حد انتزاعی ہے گو کہ یہ وہی ہے جو ہم میں سے ہر ایک کو انسان بناتی ہے۔ حد سونا بھی عین ہے ہم کہہ سکتے ہیں یہ سونا اور وہ سونا یا وہ سونا جو بنک انگلستان کے صندوقوں میں بند ہے لیکن جب ہم اُس کو ان سب کے مشترک خاصے کا لحاظ کریں کسی خاص مقدار سے مجرد تو چاہیئے کہ ہم اس کو ذہبیت کہیں جو کہ ایک حد مجرد ہے اُس کی فوری جانچ کہ یہ حد عین ہے اس سوال سے پیدا ہوتی ہے۔ کہ آیا میں اس سے کوئی شخص خاص یا شئے خاص یا ایک مجموعہ اشخاص یا اشیاء مراد لیتا ہوں یا محض ایک صفت یا وصف اُن میں سے کسی کا؟ مثلاً اس طرح حیوان ایک حد عین ہے اور رنگ نہیں ہے۔ معاشرت[2] جب ہم معاشرت کے بارے میں کلام کریں عین ہے جب ہم کہیں کہ انسان مل جل کے ایک معاشرت میں رہتے ہیں تو یہ مجرد یا انتزاعی ہے کیونکہ اس صورت میں ہماری مراد اس لفظ سے یہ نہیں ہے کہ لوگوں کا کسی خاص طریقے سے مل کے رہنا۔ بلکہ محض وہ طریقہ جس طریقے سے رہتے ہیں؟

{ پہلے بیان کیا گیا تھا کہ حدود عین اور حدود انتزاعیہ میں جو فرق ہے وہ مبنی ہے اس امتیاز

---

[1] لفظ انسانیت کے اور معنے بھی ہیں یعنے نوع انسان مجموعی طور سے اور نوعیت بھی یہ متن میں مشترک طبیعت انسانی سے مراد لیگئی ہے ۱۲ مـ

[2] معاشرت جس کو عموماً سوسائٹی کہتے ہیں ۱۲ ھ

پر جو کہ ذات اور وصف میں ہے اور فقرۂ گذشتہ میں موکد صحت کے ساتھ کہا جا سکتا تھا کہ
جانچ اس امر کی کہ یہ حد عین ہے اس سوال سے پیدا ہوتی ہے کہ آیا یہ حد کسی ذات
واحد یا مجموعۂ ذوات کی نسبت مستعمل ہو سکتی ہے۔ اور مشکلیں جو کہ کسی حد کے تحقیق کرنے
میں کہ آیا وہ عین ہے یا انتزاعی یعنے مجرد معلوم ہوتی ہیں وہ اُن مشکلات سے پیدا ہوتی
ہیں جو ذات اور وصف کے امتیاز کے عقب میں چھپی ہوئی رہتی ہیں۔ اگر ذات سے
ہماری مراد ایک شخص معین مشخص ہو تو وہ جن کو ذات کے اوصاف کہتے ہیں وہ ایسے
بسائط ہیں جو اُس کے وجود میں داخل ہیں اور یہ کوئی ایسی شئے نہیں ہے جو موصوف
کے ساتھ مثل ایک امر زائد کے لگا دی جائے مثل کسی پارچۂ لباس کے۔ وہ شخص کوئی
ذات + اوصاف نہیں ہے یعنے (مجموعۂ ذات وصفات) اوصاف اُس کی ذات کے
(اجزاء) مقوم[له] ہیں۔ بہر صورت ان میں سے ہر وصف علیحدہ ملحوظ ہو سکتا ہے یعنے عین
ذات کی باقی ماہیت سے جدا کر کے۔ اور اس اعتبار سے ملاحظہ کر کے گویا کہ اُسی مجموعۂ
عین میں ذہناً پھر اپنی جگہ رکھدی جائے گی جہاں سے اس کی تجرید کی گئی تھی۔ اور اُسی سے
منسوب ہوگی۔ مگر جس حالت میں کسی شئے کو ہم اس طرح ملاحظہ کرتے ہیں کوئی نسبتہً بسیط خاصہ
کسی شئے کا ہو۔ مثلاً اس کا رنگ یا جثہ یا قیمت دوسرے اوقات میں ہم ایک ہی مفہوم یا تصور
میں متعدد خواص جن کی قوت سے وہ شئے عنصری اشیاء کے ساتھ ایک طبعی ترتیب سے
مرتب ہوتی ہے (آئندہ اس کا بیان ہوگا) اگر ہم ایک نام اس کو مجرد حالت میں اور خواص
سے علیحدہ کر کے ملاحظہ کرنے پر دیں تو ایسا نام ضرور مجرد ہوگا۔ مگر صرف اس لیئے کہ اس میں
اس شئے کی ہستی کا معتد بہ جز شامل ہے تو ہم اِس مجموعۂ خواص کے اعتبار سے ایک نام
اُس شئے کو دیتے ہیں اور یہ نام مثل انسان اور ذہب کے اسم العین ہوگا۔ وہ خواص متعددہ
مجرد نہیں ہیں اور نہ باقی خواص کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں لہذا ہمارے پاس
کوئی نام اُن کے لیئے جداگانہ نہیں ہے۔ اِلّا یہ کہ خاص اسباب ہم کو آمادہ کریں مثلاً
انسانیت لیکن کلیہ یہ ہے کہ جب موقع تجرید کا ہو تو ہم ایک عبارت میں اس کو ادا کرتے ہیں

---

[له] اجزاء مقومہ کسی شئے کے ایسے اجزاء جن کے بغیر وہ شئے ثابت وقائم نہ ہو سکے مثلاً
مثلث کے اجزاء مقومہ اضلاع اور زاوئیے ہیں ۱۲

مثلاً ماہیت ذہب اور مجرد نام شل ذہبیت کے نہیں استعمال کرتے اس طرح کلام کرنا کہ ایک حد مجرد میں تجرید کم ہے نسبتاً زیادہ ہے دوسرے کے مقابل۔ اس معنے سے کہ اگرچہ ہم کسی ذات کا لحاظ نہیں کر رہے ہیں لیکن ایک جز کسی معین ذات کی مشخصہ اور تمام ماہیت کا ملحوظ ہے۔ لیکن جس جز کا لحاظ ہو رہا ہے ہر صورت میں زیادہ مشخص ہے بہ نسبت اور صورتوں کے۔ اس طرح خواص شکلوں اور عددوں کے از بسکہ اشیاء کے اور تمام تعلقات سے علیحدہ کر کے معرض بحث میں آسکتے ہیں اس لیئے اُن کا مجرد ہونا سب پر فوق رکھتا ہے۔

اس معاملے میں بد قسمتی سے زبان ہم کو دھوکا دیسکتی ہے۔ اکثر حدود مجردہ کی جمع مستعمل نہیں ہے اور جب ہم ایسی کوئی حد کو جمع کے ساتھ مستعمل دیکھتے ہیں تو ہم کو دھوکا ہوجاتا ہے کہ یہ حد العین ہے جو کہ مختلف افراد پر محمول ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ صورت ضروری نہیں ہے۔ مثلث حقیقت میں حد العین نہیں ہے اگرچہ ہم اُس کی جمع استعمال کرتے ہیں مثلث جب کہ چوبی یا فولادی وغیرہ ہو تو اس حالت میں عین بھی ہے اور جزئی بھی ہے ایسی صورت میں لیکن مثلث سے اکثر افراد مثلث کی مثلثیت مراد ہوتی ہے۔ اور مثلثات مختلف اوضلاع ایسی مثلثیت کے ہوتے ہیں۔ لیکن رنگ عین نہیں ہے اس لیئے کہ اس کی جمع مستعمل ہے۔ رنگ اُس صورت میں عین ہے جب کہ بعض قرص رنگ کے مراد ہوں۔ لیکن نیلا سبز زرد بطور صفات مراد ہو تو مجرد ہے۔

عین اور مجرد حدود کا امتیاز اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ہم فکر کریں کہ درحقیقت ہماری مراد کیا ہے۔ اگر محض الفاظ پر نظر کیجائے تو محال ہے کہ بتایا جائے کہ اسم العین ہے یا اسم مجرد۔ کیونکہ اکثر الفاظ مشترک ہیں اُن سے کبھی کچھ مراد ہوتی ہے اور کبھی کچھ اور۔

پس حدود مجرد اسمائے صفات یا اسمائے خواص ہیں۔ مگر اس تعریف میں وسعت زیادہ ہے۔ یہ صرف محسوس صفات نہیں ہیں جیسے مزا اور بو جنکے اسما حدود مجردہ ہیں۔ جملہ امور جو کسی شئے کی ماہیت کے مقوم ہیں جب اس امر پر اس اعتبار سے نظر کریں کہ وہ اُس شئے کو موصوف کرتے ہیں مجرد ہیں اُن میں کسی ایک کا نام۔ اگر نام ہو۔ تو مجرد ہے۔ شئے مبحوث عنہ ضرور نہیں ایک شئے واحد یا شخص واحد ہو مثلاً ایک پتھر یا ایک ہاتھی

ممکن ہے کہ یہ ایک اجتماع ہو افراد اشیاء یا اشخاص کا مثل جنگل یا فوج کے لیکن جب اس میں ایسے خاصے ہوں جو اس اجتماع سے تعلق رکھتے ہوں اگرچہ وہ کسی فرد کے صفات نہ ہوں جو اس اجتماع میں داخل ہے (مثلاً جنگل ہو سکتا ہے کہ وسیع ہو یا فوج سلیقے کے ساتھ مرتب ہو یا نہ ہو) یہ خاصے اگر باعتبار اپنی ذات کے ملحوظ ہوں تو مجرد ہیں اور اُن کے نام جیسے وسعت یا ترتیب بھی مجرد ہیں۔ لہذا حیوانیت قواعد تہذیب ابوت یہ سب مجرد حدیں ہیں اگرچہ یہ وسعت زبان کی مشکوک ہے کہ ان میں سے کسی کو ہم مثل مزے اور شیرینی کے صفت کہہ سکیں۔

{امتیاز جزئی اور کلی مجرد حدوں میں مستعمل نہیں ہے۔ کسی حد عین کو کلی کہنا اس تصور پر مبنی ہے کہ بے تعداد کثیر جزئیات ہیں جنہیں سے ہر ایک کا اُسی قسم سے ہونے کی بنا پر اُسی نام کا اقتضا کرتا ہے۔ لیکن مجرد حد ایسے امر کا نام ہے جو کہ متعدد افراد میں عام مشترک ہے اگر متعدد افراد میں اُس کے وقوع کی تکرار کا اعتبار نہ کیا جائے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ مجرد حدود کو جزئی کہنا چاہیئے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہیں ہے۔۔ حد جزئی ایک فرد پر دلالت کرتا ہے لیکن حد مجرد ایک ایسے امر پہ دلالت کرتا ہے جو کہ افراد کثیر میں مشترک ہے۔ پس یہ ایسی چیز ہے جیسے کلی۔

یہ بے شک صحیح ہے کہ از بسکہ حد کلی متعدد افراد ممیز کے لیئے مستعمل ہوتے ہیں بعض مجرد حدود متعدد ممیز خاصوں پر محمول ہو سکتے ہیں۔ رنگ یکساں طور سے نیلے سرخ اور جملہ الوان طبقۂ الوان کے لیئے مستعمل ہو سکتا ہے بیماری چیچک کھر کھانسی سوزش حلق اور بہت سی بیماریاں جو انسان کو ہو سکتی ہیں سب کے لیئے بولی جاتی ہے۔ لیکن نیلا رنگ اور سوزش حلق اس اعتبار سے جزئی حدیں نہیں ہو سکتیں ٹھیک تمثیل نسبت حدود کی نیلگوں اور رنگ میں وہی نسبت ہے جو کہ انسان اور حیوان میں ہے نہ وہ نسبت جو کہ سقراط اور انسان میں ہے۔ جس طرح کوئی نہیں کہہ سکتا کہ انسان جزئی ہے کیونکہ یہ ایک نوع حیوان کی ہے اسی طرح ہم کو نہ کہنا چاہیئے کہ نیلا ایک جزئی حد ہے اس لیئے کہ وہ ایک نوع رنگ کی ہے نہ سوزش حلق اس لیئے کہ وہ ایک نوع مرض کی ہے کیونکہ اس طرح سے نوع اور جنس کے

طبقۂ الوان کا سپکٹرم

امتیاز اور جزئی اور کلی کے امتیاز میں خلط ہو جائے گا۔ سقراط ایک جزئی حد ہے کیونکہ یہ ایک جزو انسان کا نام ہے جو خاصے رکھتا ہے نیلا ہرگز جزئی نہیں ہو سکتا اس لیئے کہ یہ کسی جزو کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک خاصے کا نام ہے جو کہ متعدد افراد میں پایا جاسکتا ہے}

علاوہ مجرد اور عین کے ایک قسم حدود کی اور ہے جو ان میں سے کسی تقسیم میں شریک نہیں ہے یعنے صفت اور حدود وصفی۔ اُن کو حدود وصفی کہتے ہیں۔ مثلاً سرخ مضروب دوالیہ۔ ان کو حد الوصف یا وصفی کہتے ہیں۔ یہ صفات کے نام نہیں ہیں مثل سرخی۔ شکست۔ دوالیہ پن کے۔ بلکہ ان صفتوں کے اعتبار سے اُن کے نام رکھے گئے ہیں۔ اور نہ ماہیت مختلف اقسام اشیاء کی ہے جس سے یہ صفات متعلق ہو سکتے ہیں۔ مثلاً سوتی کپڑا بھی سرخ ہو سکتا ہے اور ریشمی بھی۔ مگر ہم اُس کی توجیہ نہیں کر سکتے کہ ان کو سُرخ کہنے سے کیا مراد ہے (۳) ہم کو ماہیت ریشمی یا سوتی کپڑے کی بیان کرنا ہوتی۔ ایک انسان بھی انسالونٹ (دیوالیہ) ہو سکتا ہے اور تاجروں کی ایک جماعت بھی لیکن دیوالیہ کہنے سے کیا مراد ہے، اس کے بیان کے لیئے انسان کی ماہیت یا جماعت تجار کی ماہیت کے بیان کی ضرورت نہیں ہے بلکہ دوالیہ پن کے بیان کی ضرورت ہے۔

---

(۱) بے شک ہم کسی رنگ کے اقسام کو امتیاز کرنے کے لیئے کہتے ہیں آسمانی نیلا اور طاؤسی نیلا لیکن اس سے متن میں جو حجت لائی گئی ہے اُس پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس سے صرف یہ مطلوب ہوگا کہ ہم نیلے سے بحث نہ کریں بلکہ آسمانی نیلے سے یا طاؤسی نیلے سے بلحاظ ایک مجرد حد کے جو کہ صرف ایک خانے پر بولا جاتا ہے۔

(۲) ایک قسم کے افراد کو بھی بعض اوقات جزئی کہتے ہیں بہ مقابلہ اُس قسم کی کلی کے جن سے یہ خاصے مخصوص ہیں۔

(۳) وصفی کے معنے بہر طور بیان نہو سکتے اگر اُن موضوعات کی ماہیت میں اس امر کا حوالہ نہ کیا جائے جس سے وہ صفات متعلق ہیں جن امور سے وہ موضوعات اُن صفات کی قابلیت رکھتے ہیں اس طرح ریشمی اور سوتی کپڑا سرخ نہ ہو سکتا تھا اگر وہ سطح نہ رکھتے

جیمس اسٹوارٹ مل نے یہ مان لیا تھا کہ صفات درحقیقت عین ہیں اس بنیاد پر کہ سفید برف دودھ یا تن زیب کپڑے پر محمول ہوتا ہے یا اس کا نام ہے نہ ان کے رنگ کا فوج کو شکست ہوتی ہے نہ کہ شکست کو۔ لیکن یہ امر بدیہی ہے کہ وہ موضوع جس پر صفت محمول ہو مجرد بھی ہو سکتا ہے اور عین بھی اور اگر صفت عین ہو اس اعتبار سے کہ وہ ایک شئے پر محمول ہوتی ہے تو بعینہ اسی اعتبار سے وہ مجرد ہے اس لیے کہ وصف پر محمول ہوتی ہے۔ اگر ہم کہیں کہ کرم کلے عام ہیں تو عام بھی عین ہوگا اور جب ہم کہیں کہ کاہلی عام ہے تو کاہلی مجرد ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ وصفی حد کا امتیاز مجرد اور عین سے عند الفکر کسی اور امتیاز کے مطابق نہیں ہے۔ اگر حدود معروضات معقولہ ہیں تو پھر وصفی کسی طرح حدود نہیں ہیں۔ ہم ایک صفت کو کسی موضوع سے منسوب کر سکتے ہیں لیکن یہ فعل تصدیقی ہے یعنے حکم لگانا ہے۔ شئے اور صفت ذات اور خاصہ من حیث معروضات معقولہ متفاوت ہیں شئے یا ذات عین ہے صفت یا خاصہ مجرد ہے اور ہر مجرد حد محمول ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن کوئی تیسری قسم معروضات معقولہ کی مطابق وصفی حد کے نہیں ہے۔ زبان میں بہرطور ایسی لفظیں ہیں جو گو کہ بطور محمول مستعمل ہیں اور اس وجہ سے لفظ حد کی تعریف ان پر صادق آتی ہے لیکن دراصل وہ اسما نہیں ہیں نہ کسی ذات کے اور نہ کسی وصف کے۔

صفات ایسی ہی لفظیں ہیں لیکن افعال بھی ایسے ہی ہیں۔ ان لوگوں سے جنھوں نے صفات کے لیئے لفظ مجرد اور عین کے ساتھ ایک تیسری قسم قائم کی ان کو فعل کے بارے میں تسامح ہوگیا کیونکہ حدود وہ اجزا ہیں جنھیں

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ہوتے نہ کسی شخص کو دوالیہ کہہ سکتے تھے نہ کسی جماعت تجار کو جب ایک وہ قرضدار ہونے کی صلاحیت نہ رکھتے (س ۹۸)، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حدود مثل بدریا گویا منفی کے لحاظ سے وصفی ہیں اور انکو بعض اہل منطق وصفی میں داخل کریں گے کیونکہ اگرچہ وہ اسم ذات ہیں اور اعیان پر محمول ہوتے ہیں لیکن ابتداً عین اشیاء پر دلالت نہیں کرتے جن پر یہ محمول ہوتے ہیں ۱۲ مص

تصدیق کی تحلیل ہوتی ہے ان میں انفرادی حیثیت سے حمل کی صلاحیت
نہیں دیکھی جاتی ۔ گویا کہ وہ مردہ رکن ہیں جن کو دور کردینا ہی مناسب ہے
اس لیئے کہ ان سے تصدیقی حیات نے گریز کی اب کوئی ان کو مربوط کرنیوالا
نہیں رہا۔ لیکن فعل کے معنے میں یہ حیات رمقے باقی ہے گو کہ فعل کو اسکے
موضوع سے علٰحدہ بھی فرض کریں اس لیئے منطقیوں نے تصدیق کو اسکے
حدود میں تحلیل کرنے کے شوق سے عام محاورہ کو چھوڑ دیا اور لفظ کو توڑ کے
وہ حصہ جو محمول پر دلالت کرتا ہے اس جز سے علٰحدہ کردیا تو اس کی محمولیت
پر دال ہے گویا کہ حد کو فعل سے نکال لیا وہ اس ڈاکٹر کی طرح جس نے بادشاہ
لیئر[1] کو کہا تھا کہ وہ اب تک سورہا ہے نہیں کہتے بلکہ اس طرح کہتے ہیں کہ
وہ اب تک سویا ہوا ہے ۔ ایسی صورت میں محمول اکثر صورت کے لحاظ
سے وصفی ہوتا ہے اگرچہ قضیئے کے لیئے ہمیشہ ایسا نہیں ہے ۔ وہ کرکٹ
کھیلتا ہے اگر مقصود یہ ہو کہ عادتاً وہ یہ کھیل کھیلتا ہے یوں نہ کہیں گے وہ
کرکٹ کھیلتا ہے بلکہ اس طرح بدل جائے گا وہ کرکٹ کھیلنے والا ہے ایسا
وصفی محمول ان اجزا سے ایک ہے جن میں قضیہ کی تحلیل ہوئی ہے اور فعل
کو غیر منحل قضیئے سے تعلق ہے ۔ یہ تمام مسئلہ کہ صفت یا وصفی لفظ ایک علٰحدہ
قسم ہے بے شک علم صرف و نحو سے تعلق رکھتا ہے نہ منطق سے ۔ لیکن جب
حد سے اسم (لفظی حد) مراد لیتے ہیں تو ۔ چونکہ اسما یا اسم ذات ہوسکتے یا اسم صفت
اور اسمائے عین اور اسمائے مجرد دونوں ذاتی ہیں تو ایک مقام اسمائے
وصفی کے لیئے چاہیئے اس لیئے ان کو علٰحدہ قسم قرار دی ہے یعنے حدود وصفی ۔
اگر ان کی صورت سے قطع نظر کرکے وہ خواہ عین کی طرف منسوب ہوں خواہ
مجرد کی طرف مگر ان کو مجرد سمجھنا زیادہ مناسب ہے نہ (جیمس اسٹوارٹ مل کی
طرح) عین ۔ کیونکہ ان کی وضع میں ضمناً تعقل کسی صفت یا خاصہ کا داخل ہے
جو کسی شئے کو اس شئے کی باقی ماہیت سے علٰحدہ تجرید کرنے سے نکلتی ہے

من حیثیت لفظ

---

[1] کنگ لیر اسم بادشاہ شیکسپر کے ناٹک میں ۱۲

ایک اور نوع حدود کی ان حدود سے بنتی ہے جن کو اسم الجمع کہتے ہیں۔ مثل اور امتیازات کے جو منطق میں معتبر ہیں یہ ذوات اشیاء کے امتیاز پر مبنی ہے جو افراد اشیا یا اشخاص پر انفرادی نظر سے معقول ہو سکتے ہیں۔ ازبسکہ تعداد کثیر ہے ان پر اجتماعات کی حیثیت سے بھی نظر کر سکتے ہیں اور نام ان مجموعی فرقوں کے اسمائے جمع یا حدود جمع ہیں۔ مثلاً ایک ذخیرہ کتابوں کا کتب خانہ ہے ایک مجموعہ انسانوں کا جو باہم خاص نسبتیں رکھتے ہیں خاندان[1]۔ اور نسبتوں کے لحاظ سے قبیلہ۔ اور اعتبار سے فوج یا کلب (جلسہ)۔ ہر حد جو ایک مجموعہ اشیا پر دلالت کرے جن میں باہم خاص مشابہت یا نسبتیں ہوں حد الجمع ہے۔ حد الجمع جزئی بھی ہوتی ہے کلی بھی کیونکہ ہماری مراد اگر ایک مجموع ہو جن میں خاص قسم کے افراد ہوں مثلاً ہم کہتے ہیں خاندان بادشاہ ہنری ہشتم۔ یا ہماری مراد ایک مجموع افراد ہو بلا لحاظ قسم افراد کے کہ وہ کون ہیں یا کیا ہیں جن کا اجتماع کسی خاص حیثیت سے ہو مثلاً خاندان یا رسالہ (فوج)، لیکن تمام حدود الجمع عین ہیں کیونکہ وہ ایک مجموعہ کا نام ہے بحیثیت مجموعی بلحاظ اس طرز انتظام کے جو ان میں ہو حد الجمع کلی کا استعمال یا افرادی حیثیت سے ہوتا ہے جب کہ مختلف اجتماعات سے ہر ایک پر فرداً فرداً دلالت کرے یا مجموعی حیثیت سے جب کہ جملہ اجتماعات سے کسی ایک پر دلالت ہو۔ مثلاً جب ہم کہیں رسالہ ہائے برطانی تو اس سے۔ کارد کا رسالہ ۔۶۰ ور ن ریفل رسالہ سمدر لینڈ ہائے لینڈرس وغیرہ سے ہر ایک اور مجموعی حیثیت سے جملہ اشخاص ہر دو ل پر جو ہر ایک رسالے میں ہیں۔

اب ہم سب کا خلاصہ جو اب تک حدود کے اقسام کے باب میں کہا گیا ہے حسب ذیل بیان کرتے ہیں:۔

حدود معروضات فکر ہونے کے اعتبار سے یا عین ہیں یا مجرد اور

---

[1] اگلے محاورے میں اس کو منزل کہتے تھے اس سے وہ علم نکلا ہے جس کو علم تدبیر منزل کہتے ہیں اور جب باہم مخصوص نسبتیں ہوں تو مدینہ جس سے علم تمدن پیدا ہوا ہے ۱۲ ھ

اسمایا لفظی حدود اسم العین یا مجرد یا اسم صفتہ یا وصفی ہیں۔ حدود عین یا جزئی ہیں پھر یہ یا عَلَم اسم خاص یا اسم وصفی اور اس کے سوا کلی ہیں۔ حدود مجرد کا حوالہ طرف افراد کے نہیں ہوتا نہ ان کو جزئی کہنا مناسب ہے نہ کلی۔ لیکن ہمیشہ امر کلی پر دلالت کرتے ہیں اور بعض ان میں سے صرف کسی خاص وصف معلوم یا حالت یا نسبت کے نام نہیں ہوتے بلکہ مختلف انواع اوصاف یا حالات یا نسبتیں ان کے مفہوم میں شامل ہوتی ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وصفی نام بداہتہً کلی ہیں۔

اب ہم حدود کی ایک جدید تقسیم کی طرف رجوع کرتے ہیں یہ ایک اور ہی مطمح نظر سے تقسیم ہے۔ مثلاً ہم ایک سے زائد اشیاء کو بحیثیت مجموعی ایک نام سے نامزد کریں یہ نام ان میں سے کسی فرد کے لیے مستعمل نہیں ہوتا بلکہ کسی شے یا صفت کو جب ہم اس کو کسی اور شے یا صفت سے نسبت دیکے ملاحظہ کرتے ہیں جو نام کہ اس صفت کے لیے بھی بانفرادہ مستعمل نہیں ہو سکتا۔ ایسے حدود کو جو کہ ایک شے یا صفت کو کسی معینہ نسبت سے موصوف کریں حدود اضافی کہتے ہیں اور اس اعتبار سے جو تقابل ہے یعنے وہ جو کسی شے یا صفت کی خود ذات پر دلالت کرے اس کو مطلق کہتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ جب ایک شے یا صفت دوسری شے یا صفت سے نسبت رکھتی ہے تو دوسری شے یا صفت بھی ضرور کوئی نسبت شے اول سے رکھتی ہے اور یہ نام جو اس مقلوب نسبت پر دلالت کرتا ہے اس کو متضایف کہتے ہیں یا یہ کہ ہر ایک دوسرے سے تضایف رکھتا ہے ان کو متضایفین کہتے ہیں۔ مثالیں متضایف حدود کی مساوی اعظم رعایا والد یا والدہ ہیں ان کے دوسرے متضایف مساوی اقل حاکم ولد۔ سبب آواز انسان حدود مطلق ہیں۔

حدود اضافی ضرورۃً کلی ہیں[1] مثل وصفی حدود کے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے

---

[1] باستثنا اس صورت کے جبکہ وہ مرکب ہوں ایسی حد کے ساتھ جس کا تمام معنے جزئی ہے مثلاً اول کلی ہے لیکن فرعون اول جزئی ہے۔

کہ ایک ہی نسبت کے مصداق متعدد جزئی افراد ہوں اور اس لیئے متعدد اشیاء وہی نسبت باہمی رکھتے ہوں جس پر حد اضافی دلالت کرتی ہے ۔ اور ان کی مشابہت وصفی حدود کے ساتھ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا مفہوم نسبت ہے لیکن وہ اس موضوع پر دلالت کرتے ہیں جن میں وہ نسبت موجود ہو۔ جس طرح وصفی نام اس موضوع پر مقول ہوگا جو اس وصف سے موصوف ہے جو حد کا مفہوم ہے ۔ لیکن وہ خود ضرور ؑ وصفی نہیں ہیں مثلاً "ہم عصر" اضافی اور وصفی ہے لیکن "ایک ہم عصر" اضافی اور عین ہے ۔ وصفی حدود کی بنیاد اس واقعے پر قائم ہے کہ ہمارے مختلف معروضات فکر قابل امتیاز اوصاف رکھتے ہیں اور اضافی حدود کی بنیاد جس واقعے پر ہے وہ یہ ہے کہ ان میں قابل امتیاز باہمی نسبت ہے ۔ بحث کی گئی ہے کہ جملہ حدود اصلاً اضافی ہیں کیونکہ ہر معروض فکر دوسرے معروضات کے ساتھ نسبت رکھتا ہے اور کوئی شے مطلق نہیں ہے الا مجموع وجود جس کے ماورا کوئی شے نہیں ہے جس سے وہ منسوب ہو۔ لیکن اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہر چیز دوسری چیزوں سے نسبت رکھتی ہے ۔ مگر کبھی اشیاء کا بانفسہا[1] اعتبار کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے وہ موسوم ہوتے ہیں اور یہ اسم اس خاص نسبت[2] پر دلالت کرتا ہے ۔ اور یہ بنیاد اضافی اور مطلق حدود کے لیئے کافی ہے اگرچہ ایسی صورتیں بھی ہیں جنھیں یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ یہ حد اضافی ہے یا مطلق

انسان صریحاً مطلق ہے اور "آب" (باپ) اضافی ۔ لیکن پہاڑ کے بارے میں بحث ہو سکتی ہے کیونکہ پہاڑ وہی ہو سکتا ہے جو معمولی سطح سے بلند ہو لیکن باوجود اس کے اور بھی خصوصیات ہمارے ذہن میں ہیں جن کے لحاظ سے ہم اس کو پہاڑ کہتے ہیں ۔

---

[1] عربی منطق میں چار اصطلاحیں ہیں بشرط شے[1] بشرط لاشے[2] لابشرط شے[3] لابشرط لاشے[4] چاروں مفہوم معقول اور معتبر ہیں ۱۲ھ

[2] یعنے اس نسبت سے جو شے کو اپنی ذات سے ہے ۱۲ھ

مزید تقسیم حدود کی ایجابی (وجودی)، اور سلبی (عدمی)، اور عدم ملکہ یا مسلوبی[1]۔
وجودی سے مراد ہے وہ جو کسی صفت یا صفات کے موجود ہونے پر دلالت کرتا ہے
عدمی وہ ہے جو کسی صفت کے عدم پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً بے رنگ۔ ناقابل
ناقابلیت۔ عدم ملکہ (مسلوبی) کسی صفت کے موجود نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے
ایسے محل پر جہاں اس کا ہونا توقع کیا جا سکتا تھا مثلاً گونگا گونگا ہونا خشکیدہ۔ حدود
عدمی کے مفہوم میں فی الجملہ اشکال ہے اس تعریف کے لحاظ سے جو ابھی کی گئی
ہے کیونکہ کوئی حد خالصاً عدمی نہیں ہو سکتی جس سے محض عدم کسی صفت کا
مفہوم ہو (اپرشن مین کا نسخہ بندوق بنانے کا کہ ایک سوراخ کر لو اور اس کے
گرد لوہا دیگھلا ہوا) ڈال دو یہ عمل ایسا دشوار نہیں ہے جیسا کہ ایک حد کا وضع
کرنا جس کا مفہوم اس واقعے سے پیدا ہو کہ کوئی خاص صفت مقصود نہیں
ہے۔ ہر حد کے مفہوم میں ضرور ہے کہ کوئی وجودی معنے صریحاً یا ضمناً ضرور ہوں
ورنہ وہ حد نہیں ہو سکتی۔

اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ عدمی حد کے معنے میں کوئی ایسا امر ہوتا ہے جو اس
کے مقابل کی حد وجودی میں نہیں ہوتا۔ اس رائے کے اعتبار سے کوئی
وجودی حد ایسی نہیں ہے جس کے مقابل ہم ایک حد عدمی وضع نہ کر سکیں
انسان کے مقابل لا انسان ہے کتاب لا کتاب مربع لا مربع رنگ۔ بے رنگ
لا انسان سوائے انسان کے ہر شئے ہے اس میں نہ صرف حیوان کے
انواع درج ہیں بلکہ نباتات اور معدنیات بھی کتابیں تعلیم گاہیں ولادت
لا فانیت نفس۔ لا کتاب میں داخل ہیں کل اشیا سوا کتاب کے اور ان
سب کے ساتھ انسان بھی۔ قس علی ہذا القیاس۔ دو متناقض حدوں

---

[1] یہاں سلبی اور مسلوبی کا فرق سمجھ لینا چاہیئے سلبی وہ ہے جس میں کسی صفت کی نفی
پائی جائے مسلوبی اس سے خاص ہے یہاں بھی صفت کی نفی پائی جاتی ہے
مگر اس شرط سے کہ صلاحیت اس صفت کی موجود تھی مثلاً نابینا بینائی کا سلب کیا جانا
ایسے موضوع سے جو بینائی کی صلاحیت رکھتا تھا ۱۲

(جن کو متناقضین کہتے ہیں) کے درمیان کل موجودات آجاتے ہیں۔ وجودی حد کیا ہے کچھ مضائقہ نہیں یہ جو کچھ ہو مگر اس کے نقیض حد اس کے سوا سب پر حاوی ہے سب اس میں محصور ہیں۔ لہذا اس کو بذریعے ایک علامت کے تعبیر کر سکتے ہیں فرض کرو کہ ا کوئی حد ہے اور لا۔ ا اس کا نقیض ہے۔ اور ہم اب کہ سکتے ہیں کہ ا اور لا۔ ا میں سب کچھ آجاتا ہے۔ کوئی ایسی تسے نہیں ہے جس پر ان دونوں سے کوئی محمول نہ ہو۔ ہر تسے یا ا ہے یا لا۔ ا[1] ہے۔

---

(۱) یہ جملہ کہ ہر تسے یا ا ہے یا لا۔ ا کبھی قانون مانعۃ الخلو کے لیئے دیا جاتا ہے قانون مانعۃ الخلو سے یہ مراد ہے کہ دو متناقض قضیوں سے ایک ضرور صادق ہے دونوں کاذب نہیں ہو سکتے۔ فلہذا کوئی تیسرا قضیہ یا واسطہ درمیان ان دونوں کے مسلم ہونے سے[1] خارج ہے۔ یہ سوال کیا گیا ہے کہ آیا ان دونوں قضیوں میں کہ نیکی مثلث ہے اور نیکی مثلث نہیں ہے ان دونوں سے کیا ایک کے تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہیں۔ پہلا بداہتہً کاذب ہے لیکن دوسرا ابھی صادق نہیں معلوم ہوتا۔ جواب یہ ہے کہ اگر کوئی دعویٰ کرے کہ نیکی مثلث ہے۔ (جیسے اتباع فیثاغورس نے اختیار کیا تھا کہ عدالت کی ماہئیت مربع ہے)۔ تو ہم کو حق ہے کہ اس کا نقض کریں لیکن کوئی شخص جو یہ سمجھ سکتا ہے کہ نیکی کا تحقق کسی مکانی تعلقات کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہے ہرگز اس کے نقیض کو دل میں تصور نہ کریگا۔ کہ نیکی مثلث ہے یا غیر مثلث ہے اور جو اسکو نہ سمجھے اور یہ دعویٰ کرے کہ نیکی مثلث ہے تو اس کا نقض اس طرح مناسب ہے کہ نیکی کی کوئی شکل نہیں ہے۔ اس مثال سے قانون مانعۃ الخلو کے صدق میں کوئی فرق نہیں آتا۔ بشرطیکہ دونوں شقیں ابتدا ہی سے باطل سمجھ لی گئی ہوں لیکن وہ شخص جس کے نزدیک باطل ہیں اس کی توقع نہ کرے گا کہ اس سے قوانین عقل کی صحت کا امتحان کیا جائے کیونکہ باطل گفتگو کرنا تعقل نہیں ہے۔ اعتراض قانون مانعۃ الخلو کے طرز عبارت پر کہ ہر چیز یا الف ہے یا غیر۔ الف یہ ہے کہ یہ باطل نقیضیں بنانے کو اسی طرح تجویز کرتا ہے۔ جیسے وہ جس پر ہم نے ابھی بحث کی ہے۔ جس طرح معقول نقیضیں بنانے کی۔ حوالہ بریڈلے کی کتاب منطق جلد پنجم ف ۲۳ و ۲۴ (۲)، اسٹاک کی منطق قیاسی ملاحظ ہو۔

(۱) عربی میں ہم اس کو اس طرح کہتے ہیں کہ درمیان نفی اور اثبات کے کوئی واسطہ نہیں ہے ۱۲ع

ایسے عدمی حدود سے کوئی تصویر ہمارے ذہن میں نہیں پیدا ہوتی یہ منطقی اختراعات ہیں۔ ارسطاطالیس نے مدت ہوئی کھدیا تھا کہ لا انسان اصلاً کوئی اسم نہیں ہے اور اس نے بڑی عنایت کرکے یہ فرمایا کہ اگر اس کو ہم کچھ کہہ سکتے ہیں تو اسم غیر معیّن کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ کسی شئے وجودی مخصوص کا نام نہیں ہے اس لیئے اس کی دلالت غیر معیّن[1] ہے۔ ہر اشیاء موجود اور غیر موجود دونوں کے لیئے یکساں مستعمل ہو سکتا ہے۔

اختراع ایسی حدود کا اگر ہم ایک حد کی نسبت تصدیق قضیہ سے ذہن نشین رکھیں تو واضح ہو سکتا ہے۔ تصدیق ایک بسیط فعل تعقل کا ہے اور بذات خود کامل ہے حدود تصدیق سے بواسطہ تجرید پیدا ہوتے ہیں لہذا یہ ایجابی تصدیق کہ تمام گوشت گھانس ہے اس کی تحلیل اس طرح کی کہ موضوع گوشت اور محمول گھانس (محمول کا ایجاب کیا گیا ہے) لیکن سلبی تصدیق انسان مکھی نہیں ہے۔ انسان موضوع اور مکھی (محمول کا سلب کیا گیا ہے) اس جہت سے کہ ہم اتفاقاً کہتے ہیں کہ انسان[2] نہیں مکھی ہے ہو سکتا ہے کہ کہا جائے نہیں مکھی بطور ایجاب انسان پر محمول ہے اس طرح جیسے محمول مکھی کا سلب موضوع سے کیا گیا ہے۔ یہ کوشش کہ محمول پر حرف نفی لگا کے سالبہ کو موجبہ بنایا جائے دراصل معقول نہیں ہے۔ اسی سبب سے کہ نہیں مکھی کے کچھ معنے نہیں ہیں ہم پر تکلف

---

[1] لاطینی اصطلاح اسم غیر محدود ہے اور انگریزی اصطلاح اسی سے مشتق ہے لیکن لفظ غیر محدود کے معنے اس سیاق عبارت میں غیر معین کے ہیں صراحت کے خیال سے متن میں لفظ غیر معین کا استعمال ہوا ہے ۱۲ مصو

[2] آئندہ معلوم ہوگا کہ ایسا قضیہ جس کا محمول عدمی ہو لفظ لا یا غیر یا اردو میں لفظ نا یا نہیں لگانے سے بنا ہو معدولۃ المحمول کہا جاتا ہے یہ قضیہ سالبہ سے اخص ہے کیونکہ منطقیین کا اتفاق ہے کہ موضوع قضیہ موجبہ کا ضرور ہے کہ موجود ہو خواہ خارج میں خواہ ذہن میں اور قضیہ سالبہ کے لئے یہ ضرور نہیں ہے۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ پتھر بینا نہیں ہے یعنے بینائی کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ پتھر نابینا ہے ۱۲ مصو

ایسی تصدیق کیوں بنائیں جس میں انسان پر کسی معین شے کا حمل نہ ہو۔ مفہوم[1] تصدیق کا سالبہ سے ادا ہوتا ہے جس میں امر معین کا انسان سے سلب کیا گیا ہے پس معنے معدولہ تصدیق کے (جو کہ اصطلاح اس قضیے کے لئے ہے) سالبہ سے نکلتے ہیں یعنے انسان لکھی نہیں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ہم سالبہ کو موجبہ میں تحویل نہ کرسکے کیونکہ ایسا موجبہ جب تک سالبہ سے پھر نہ بدلا جائے اس کے معنے سمجھ میں نہیں آسکتے۔ صرف ایسی کوشش سے ایسے حدود[2] عدمی جیسے لاگمس پیدا ہوئے ہیں اور یہی سمجھ کے کہ حد الف کسی سالبہ تصدیق کا محمول تھا ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ حد لا۔الف کے وضع کرنے کی کیا ضرورت داعی ہوئی۔

بہرصورت بعض عدمی حدود ایسے ہیں جو منطق کے اختراع کیئے ہوئے نہیں ہیں جیسے غیر معین حدود جن کا ابھی مذکور ہوا جہاں وجودی حد کلی عین نہیں ہے بلکہ وصفی ہے اس صورت میں اس کا مقابل عدمی بالکل صحیح ہوسکتا ہے۔ بے شک امتیاز وجودی وعدمی اور مسلوبی کے حقیقتہً جملہ حدود کی نسبت درست نہیں ہیں بلکہ صرف وصفی حدود ہیں یا وہ مجرد حدود جو ان پر مبنی ہیں[3]۔ کیونکہ وصفی حدود کی صورت ہی سے پیدا ہے کہ وہ ایک موضوع کو چاہتے ہیں جن پر وہ محمول ہوں تاکہ وہ معنے جو ان میں درج ہیں اس موضوع کی طرف منسوب ہوں۔ لہٰذا گو کہ حد سلبی جواب بھی یہ ایک موضوع کی طرف اشارہ کرتا ہے جو موضوع درصورت عدم موجودگی

---

[1] مقصود مصؔ کا یہ ہے کہ یہ قضیہ دراصل سالبہ ہے جس سے اس کے مفہوم کی توضیح ہوتی ہے سالبہ کو موجبہ بنانا محض تکلف اور تصنع ہے اور پھر لا طائل اس سے سالبہ ہی کیوں نہ کہیں ۱۲ھ

[2] مگر بعض اوقات ہم محض عدمی مفاہیم کو وجودی مفاہیم پر حمل کرتے ہیں اور کبھی عدمی موضوعات سے بھی بحث کرتے شلاً یہ تصدیق کہ جہات لامتناہی ہیں۔ یا لامتناہی بالفعل موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔ اور ایسے مفاہیم تو متعدد ہیں جو لفظاً وجودی ہیں اور معناً محض عدمی فتامل ۱۲ھ

[3] الضرورات تبیح المحذورات یعنے ضرورتیں برائیوں کو جائز کرتی ہیں مصؔ

اس وصف کے جس کا وجود اس عدمی حد کے مفہوم سے خارج ہوگیا ہے درحقیقت کسی نہ کسی صورت سے موجود متصور ہوتا ہے۔ یہاں ایک وجودی معنے کا احساس موجود ہے گوکہ حد عدمی ہو۔ اس لیئے کہ فرض کرو کہ ا ایک وجودی حد ہے اس صورت میں لا۔ ا اس امر پر دلالت کرے گا کہ وہ موضوع جو ا ہو سکتا تھا کیا ہوگا اگر ا نہ ہو مثلاً غیر محتاط اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک انسان جو محتاط ہو سکتا تھا کیا ہوگا اگر وہ محتاط نہ ہو۔ ناہموار سے مفہوم ہوتا ہے کہ ایک خط یا سطح جیسے سڑک کی سطح کیا ہوگی اگر ہموار نہ ہو۔ غیر کبود ظاہر کرتا ہے کہ ایک شئے جو کبود ہو سکتی تھی (یعنے ایسی کوئی شئے جس کا کوئی نہ کوئی رنگ ہونا چاہیئے کیا ہوگی اگر اس کا یہ رنگ نہ ہو) تعین وجودی معنے کا جو حدود سلبیہ سے اس طرح ظاہر ہوتا ہے بہت اختلافات رکھے گا۔ موافق وسعت ان تبادل اوصاف کے جن کو ایک موضوع کے لیئے ہم ممکن تصور کرتے ہیں جس میں اس وصف کا امکان بھی متصور تھا جس کا سلب اب اس سے کیا گیا ہے اس طرح غیر محتاط کے معنے بہ نسبت غیر کبود کے زیادہ تعین رکھتے ہیں۔ کیونکہ جب احتیاط کو طرح کر دیا گو کہ بہت سے درجے عدم احتیاط کے ہیں تاہم ان میں زیادہ ارتباط ہے بہ مقابلے احتیاط کے بہ نسبت مختلف رنگوں کے جو کبود رنگ کے طرح کر دینے کے بعد باقی رہتے ہیں عدم خشونت (ملاست) کے زیادہ معین معنے ہیں کیونکہ اس لیئے کہ جو سطح غیر خشن ہو وہ صرف املس ہی ہو سکتی ہے[1]

یہ حجت کی گئی ہے کہ غیر کبود ضرورۃً کسی قسم کی رنگین نیلگوں شئے پر دلالت نہیں کرتا اور نہ ناہموار ضرورۃً کسی سطح پر دلالت کرتا ہے جو ہموار نہ ہو یہ کہ جیسے کوڑیالہ کے پھول (ایک قسم کا چھوٹا پھول) کو غیر کبود کہہ سکتے ہیں اسی طرح مضحکہ کو بھی کہہ سکتے

---

[1] قدیم یونانی شل سے یہ مطلب واضح ہو جاتا ہے الضرورات تبیح المحذورات یعنے ضرورتوں سے برائیاں جائز ہو جاتی ہیں ۱۲ مصر

[2] اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا منفی اپنے ضد خاص پر دلالت کرتا ہے یا ضد عام پر یہ مسئلہ اصول فقہ کی کتابوں میں نہایت مدلل اور مشرح بیان کیا گیا ہے ۱۲ ھ

ہیں۔ اور جیسے ناہموار قزاقی کو کہہ سکتے ہیں اس طرح ٹھنڈی سڑک کو بھی ناہموار کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا مناقشہ ہمارے تعقل کے غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے۔ جس طرح عدم و ملکہ کے تقابل میں (جیسے بصیر اور اعمیٰ)، مفہوم یہ ہوتا ہے کہ وہ موضوع جس میں کسی وصف کا وقوع یا امکان تھا اس موضوع سے وہ صفت معدوم ہے اسی طرح سلبی حدود بھی اگر وہ محض منطقی اختراع نہ ہو دلالت کرتے ہیں کسی موضوع سے کسی وصف کے مسلوب ہونے پر جس میں اس کا وقوع متصور ہو سکتا ہے لہٰذا موضوع کی ماہیت پر بھی دلالت کرتے ہیں وہ وصف جس کا سلبی حد سے معدوم ہونا مفہوم ہوتا ہے وہ اوصاف کی ایک جنس سے تعلق رکھتا ہے (مثلاً کبود کی جنس رنگ ہے یا دانائی انسانی سیرت کی ایک خلقی صفت ہے یا مربع کی جنس شکل ہے)۔ اگر کوئی موضوع اس جنس کے کسی وصف کی صلاحیت نہیں رکھتا تو ہم کیوں تکلیف گوارا کریں گے کہ اس جنس کے کسی وصف کو اس سے مفقود ہونے کا دھیان کریں۔ مثلاً نفس ان چیزوں سے ہے جو شکل نہیں رکھتیں تو ہم یہ کیوں کہیں کہ وہ غیر مربع ہے۔ چونکہ اثاث البیت میں کوئی صلاحیت انسانی اخلاق کی نہیں ہے تو ہم یہ کیوں کہیں گے کہ فلاں تولیئے لٹکانے کی چوبی گھوڑی بڑی ناعاقبت اندیش ہے۔ سلبی حد سے صرف اس کے لیئے استعمال کیا جاتا ہے جو اس کی جنس کے تحت میں کسی وصف کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہ جنس منشاء انتزاع اس سلبی حد کے وجودی مفہوم کا ہوتا ہے۔ غیر کبود کے معنے کوئی شئے کسی اور رنگ سے رنگین سوائے کبود کے اور ناہموار سے مراد ہے ایک سطح جو ہموار نہ ہو۔[1]

---

[1] وہ جنس جس کے تحت میں کوئی وصف داخل ہو یا وہ موضوع جو کسی وصف کی صلاحیت رکھتے ہوں جو اس جنس کے تحت میں ہیں اس کا حسب رائے دی مارگن ایک محدود عالم ہے شلاً کبود ایک محمول ہے عالم الوان سے۔ دانا سیرت انسان کے عالم سے۔ ایک وجودی حد مع اپنے عدمی حد کے مثلاً (کبود اور غیر کبود) وہ باہم دگر تمام عالم کو نہیں صرف اپنے محدود عالم

یہ بیان کہ امتیاز حدود کا وجودی عدمی مسلوبی میں صرف حدود وصفی اور اضافی کے ساتھ خصوصیت سے مناسبت رکھتا ہے۔ اس دعوے کا نقض اس واقعے سے ہو سکتا ہے کہ متعدد سلبی حدود مثل ناانصافی لامساوات بدخلقی نہ وصفی ہیں نہ اضافی۔ مگر معلوم ہوگا کہ ایسے تمام حدود مجرد یا انتزاعی ہیں جنسے اضافی یا وصفی سلبی حد متفرع ہوتی ہے۔ اور معناً بالکل ایجابی ہیں۔ ناانصافی سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو سوائے انصاف کے ہے بلکہ صفت ناانصاف ہونے کی لامساوات اضافت نابرابری کی ہے۔ بدخلقی وہ سیرت جو نہ وخلق دینے والی ہو۔ مجرد سلبی حدود جیسے لامساوات بے رنگ یا ایسے ہی غیر حقیقی ہیں جیسے سلبی عینی حدود مثل لاستقراط یا لاکتاب۔

یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر جملہ سلبی حدود (اور مسلوبی کی نسبت بھی یہی ٹھیک ہے) وجودی معنے رکھتے ہیں تو پھر ان میں فرق کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جواب یہ ہے۔ اولاً ایجابی اور مسلوبی حدود کا فرق اکثر ایسی حالتیں ہیں جن میں ایک وجودی حالت کا معدوم ہو جانا سمجھا جاتا ہے مثلاً بہرا ہونا کچھ معنی نہیں رکھتا اگر ہم سننے کے مفہوم کو نہ جانتے ہوتے خشکیدہ کا مفہوم اسی طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم جانتے ہوں کہ پہلے وہ شئے مرطوب تھی[1]۔

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کو تقسیم کر لیتے ہیں یا وہ جملہ اشیا جن سے وہ جنس بنی ہوئی ہے جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں۔ اس محصور عالم کے ارکان ایک وجودی صفت مشترک رکھتے ہیں جو کہ سلبی حد کو بھی ایک وجودی مفہوم عطا کرتے ہیں دراں حالیکہ اگر ہم تمام عالم کو ملاحظہ کریں تو ان میں سوائے وصف وجود کے اور کوئی وصف مشترک نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ارسطا طالیس نے فرمایا ہے اگر نفس اس کی ذات پر نظر کریں نہ اس طرح کہ وجود کا تحقق کسی خاص طرز کے موجودات میں ہو (یعنے لابشرط شئے) تو اس کا مدلول کوئی نہیں ہے ایسا محصور عالم بعض اوقات، عالم مبحوث عنہ کہلاتا ہے۔

(۱) یہ دونوں مثالیں باہم موازات نہیں رکھتیں۔ بہرے ہونے کا مفہوم ہر شخص سمجھ سکتا ہے

ثانیاً حدود ایجابی اور سلبی کے امتیاز کے متعلق: ایسی حد جو کسی معین وصف پر دلالت کرتی ہے اور اس حد میں جو کسی جنس کے تحت میں باستثنا ایک وصف کے تمام اوصاف پر دلالت کرتی ہے ایک حقیقی امتیاز ہے موخر الذکر مقابلۃً غیر معین ہے اور اس سے کوئی خاص معرفت نہیں حاصل ہو سکتی ہے مثلاً ذی الفقرات ایک معین تشریحی بنا پر دلالت کرتا ہے غیر ذی الفقرات ایک ایسی بنا پر دلالت کرتا ہے جو ذی الفقرات نہیں ہے لیکن اور کوئی وصف اس سے نہیں معلوم ہوتا جس سے اس شئے کی شناخت ہو۔ ایجابی حدود بلا واسطہ وجودی ہیں ٹھیک ٹھیک۔ سلبی حدول کی دلالت بالواسطہ ہے اور ان میں اکثر ابہام ہوتا ہے۔ یہ امتیاز ضروری ہے اور اس کی طرف

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ جو سننے کے مفہوم کو جانتا ہے۔ لیکن خشکیدہ کا مفہوم ایسا شخص نہیں سمجھ سکتا جو رطوبت کا علم رکھتا ہو جب تک وہ یبوست کا علم نہ رکھتا ہوگا اس کا مفہوم نہ سمجھ سکے گا۔ خشکیدہ ایک سلوبی حد ہے کیونکہ اس کے معنے ہیں وہ خشکی جو رطوبت کے دور کردینے سے پیدا ہوئی ہو جو کہ پہلے موجود تھی۔ یابس ٹھیک ویسی ہی وجودی حد ہے جیسے رَطب۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دو شقوں سے جو ایک دوسرے سے مباینت رکھتے ہیں ایک بالکل دوسرے سے خارج ہے مثل رطب اور یابس کے کہ لوگ اس امر پر جھگڑتے ہیں کہ آیا دونوں وجودی ہیں یا نہیں۔ بعض حکما نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ الم محض زوال لذت ہے اور شر عدم خیر ہے بعض کا یہ مختار ہے کہ لذت والم اور خیر و شر میں سے ہر ایک وجودی ہے۔ لہذا یہ امر متنازعہ ہے کہ آیا الم اور شر سلوبی حدود ہیں یا نہیں ہیں۔ لیکن یہ تنازع اس سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم کو اشیا کے تصور کرنے میں یقین نہیں حاصل ہوتا۔ اور اس سے ایک اور مثال اس امر کی ملتی ہے جیسا کہ متن میں کہا گیا ہے کہ منطق امتیاز حدود کا اشیاء کے طریق تصور کو ظاہر کرتا ہے اور اسی پر بنی ہے ۱۲ م

ف واضح ہو کہ خیر و شر دونوں وجودی نہیں ہیں خیر وجودی ہے اور خیر سلبی یعنی عدم و ملکہ اسیطرح نور و ظلمت نور وجودی ہے اور ظلمت اس کا سلب ہے اس بحث کو حکمت الاشراق میں بہت واضح طور پر لکھدیا ہے اس کو ملاحظہ کرنا چاہیئے ۱۲ م

توجہ دلانا مناسب تھا۔ مثلاً آئندہ عنقریب معلوم ہوگا کہ تعریف میں عدمی حدود کا استعمال حتی الامکان حسب قاعدہ درست نہیں ہے۔ اور کوئی طریقہ نہیں ہے جس میں اس ہدایت کی تعمیل کرنا اس خوبی سے ممکن ہے جیسا کہ عدمی اور وجودی حدود کے امتیاز کا لحاظ کرتے ہیں۔

{مسئلہ حدود عدمی کے متعلق فقرہ گذشتہ (فصل کتاب) میں جو مناقشہ کیا گیا ہے اس سے ایک عمدہ مثال ان اندیشوں کی ملتی ہے جو کہ منطق کو محض صوری قرار دینے میں متصور ہیں اگر ہم محض قضیہ کی صورت کا اعتبار کریں ا ب نہیں ہے جس میں ا اور ب حدیں ہیں تو ہم اس کو اس صورت میں کہ ا لا۔ب ہے مرتب کر سکتے ہیں جس میں ا اور لا ب حدیں ہیں۔ ہم صورت کے اعتبار سے ا ب لا۔ب حدود کہیں گے ایک ہی طور سے لیکن آیا قضیہ ا لا۔ب ہے اور حد عدمی لا۔ب کے کچھ معنے بھی ہیں یا نہیں ہیں اس کا علم حاصل کرنا قضیے کے مادہ پر موقوف ہے۔ اس امر پر بنا ہے کہ ب کس قسم کی حد ہے صورت کے لحاظ سے ب کے مقابل لا۔ب ہے۔ لیکن آیا یہ صورت تعقل کی یا یہ مفہوم جیسا لا۔ب ہے محض صورت کے دیکھنے سے نہیں کہا جا سکتا}

ہم کو ابھی تک متحد اللفظ (مشترک) اور متشابہ حدود پر بحث کرنا ہے متحد اللفظ وہ حدود ہیں جن کے صرف ایک معنے ہوتے ہیں لہٰذا وہ ایک ہی معنے سے موضوع لہٗ پر دلالت کرتا ہے۔ متساوی اللفظ (یا مشترک) حدیں وہ ہیں جو ایک سے زیادہ معنے رکھتے ہیں لہٰذا وہ مختلف موضوعات پر مختلف معنے سے دلالت کرتے ہیں۔ متشابہ[1] حدود وہ ہیں جو ایک سے زیادہ معنے رکھتے ہیں لیکن معانی میں ایک طرح کی یکسانی ہے مثلاً ہم کہتے ہیں پائے انسان (آدمی کا پاؤں)، پائے کوہ معنے مختلف ہیں لیکن دونوں میں ایک امر مشترک ہے۔ تحقیق یہ ہے کہ یہ امتیاز الفاظ میں نہیں ہے بلکہ لفظوں کے استعمال میں ہے۔ مثلاً لفظ گورا ہر کھلتی ہوئی رنگت کے لیئے بولا جاتا ہے لیکن جب اس کو مختلف معانی میں ایک ہی بار استعمال کریں تو مبہم ہو جاتا ہے

---

[1] متشابہ حدود سے مراد مجازات ہیں خواہ استعارہ خواہ مجاز مرسل ۱۲ مصنف

جملہ اسمائے خاص جو ایک سے زیادہ اشخاص کے نام ہوں تو وہ اسم بالاشتراک ان اشخاص پر دلالت کرتا ہے۔

{ الفاظ متحد المعنی مشترک اور متشابہ کی تاریخ سے معلوم ہوگا کہ میلان یہ ہے کہ منطق پر الفاظ اسما کے لحاظ سے نظر کریں ارسطاطالیسی امتیاز جس کا ذکر ہو چکا ہے در بیان مرادف و مشترک اشیاء کے اعتبار سے تھا اور ان کی تعریف بھی اسی اعتبار سے کیگئی اسی طرح لفظ پائے انسان اور پائے کوہ کو متشابہ کہنا تھا نہ کہ لفظ پا کو۔ اگر ہم ذہن نشین رکھیں کہ حدود و ابتدا میں اسما نہیں ہوتے بلکہ معروضات تعقل جو ان اسما کے معنی ہیں تو ہم اب بھی کہہ سکتے ہیں کہ مشترک حدیں مختلف معروضات تعقلی ہیں جن کا نام ایک ہے نہ کہ ایک ہی نام ہے جس کے معانی مختلف ہیں۔ لیکن انگریزی استعمال میں امتیاز اسما بجائے امتیاز اشیاء کے جاری ہو گیا ہے }

# باب سوم

## قاطیغوریاس۔ مقولات عشر

وہ امتیازات حدود کے جو اس کے ماقبل کے باب میں بیان ہوئے ہیں وہ ابتدائے صرفی امتیاز نہیں ہیں جیسے وہ امتیاز جو اسم ذات اور صفت میں ہے (بعض صورتوں میں زبان کی صورتوں نے طریق اشتقاق پر اثر کیا ہے جس کو ہم نے ملاحظہ کیا) نہ وہ کسی خاص علم سے متعلق ہیں جیسے علم کیمیا میں فلزات کے نام اُم پر ختم ہوتے ہیں، اور گیسوں کے نام جن پر۔ وہ تمام علوم سے تعلق رکھتے ہیں اور چند خصوصیات پر ان کی بنا ہے جو ہر مضمون کے بارے میں تامل سے منکشف ہوتے ہیں اور اس لئے وہ منطقی ہیں۔ لیکن یہ صورت کا

فرق جو اشیا کے بارے میں ہمارے تعقل میں ہے وہ مطابق ایسے امتیازات کئے ہے اور ان کو شامل ہے جو وجود اشیاء کے اطوار میں بداتہا خود ہیں۔ ارسطاطالیسی مسئلہ مقولات پر غور کرنے میں امور مذکورہ کا ذہن نشین رکھنا خاص اہمیت رکھتا ہے انہیں میں سے بعض امتیازات جن کا بیان اس کے ماقبل ہو چکا ہے پیدا ہوتے ہیں مقولات سے منطقی امتیاز پیدا ہوتا ہے اور حقیقی امتیاز بھی ۔ یعنے یہ امتیاز حقیقت کی ماہیت میں ہے جس کا ہم تعقل کرتے ہیں اور ہمارے تعقل کے طریقے میں بھی ۔

لفظ قاطیغوریہ مقولہ کے معنے محمول[1] کے ہیں اور ہم مقولات کو ایک فہرست میں محمولات کی بیان کر سکتے ہیں ۔ ان میں سے ہر ایک ایسے طور وجود کی تعریف کرتا ہے جس کو ہر شئے سے جو موجود ہے تعلق ہے ۔ کامل فہرست میں دس مقولات ہیں

## فہرست مقولات عشر

| | |
|---|---|
| ۱۔ جوہر | ۲۔ کم |
| ۳۔ کیف | ۴۔ اضافت |
| ۵۔ این | ۶۔ متے |
| ۷۔ وضع | ۸۔ ملک |
| ۹۔ فعل | ۱۰۔ انفعال |

---

### مقولات عشر

موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل　　یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود
ممکن دو قسم گشت ہماں جوہر و عرض　　جوہر بہ پنج قسم شد اے ناظم عقود

---

(۱) یا حمل لیکن امتیاز محمول اور حمل کا اس بحث میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا کبھی ارسطاطالیس لفظ قاطیغوریما بجائے قاطیغوریہ کے استعمال کرتا ہے اس معنے سے ۔ دیکھو فہرست ارسطو بیان قاطیغوریما ۔ لاطینی لفظ اس کے ہم معنی پریڈیکانٹم ہے ۱۲ مصر

ارسطاطالیس ان کو اقسام محمول بھی کہتا ہے اور اقسام وجود بھی ہم کو چاہیے کہ اولاً دوسرے معنے کے اعتبار سے غور کریں اگر ہم اس کا مسئلہ سمجھنا چاہتے ہوں۔

ہم نے دیکھا کہ قضایا عموماً "اب ہے" کی صورت سے بیان ہو سکتے ہیں لیکن محمول سے ہر صورت میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ موضوع کیا ہے۔ انسان

## بقیہ فہرست مقولات عشر

---

| | |
|---|---|
| جسم دو دو اصل او کہ ہیولی وصورت اند | پس عقل و نفس ایں ہمہ را یا دگیر زود |
| نہ قسم شد عرض تو بداں ایں دقیقہ را | الحال بحث جوہر عقلی بہ من شنود |
| کیف و کم و اضافت این و متی و وضع | ہم فعل و انفعال دگر ملک انچہ بود |
| پس واجب الوجود ازیں ہا منزہ است | کو ہست و بود و باشد و ایں ہا ہمہ نہ بود |

وجود کے معنے پر نظر کرنے سے تین مفہوم عقل میں آتے ہیں اولاً وہ جس کا ہونا ضروری ہو اس کو واجب الوجود کہتے ہیں دوسرے اس کا مقابل یعنے وہ جس کا نہ ہونا ضروری ہو یعنے ممتنع الوجود تیسرے وہ جس کا ہونا یا نہ ہونا دونوں ضروری نہ ہوں اس کو ممکن الوجود کہتے ہیں۔ ممکن کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں ایک وہ جو بذات خود قائم ہو اس کو جوہر دوسرے وہ جو بذات خود تنہا نہ پایا جائے بلکہ دوسرے کے ساتھ بانضمام پایا جائے اس کو عرض کہتے ہیں۔

جوہر کی قدما کے نزدیک پانچ قسمیں ہیں۔ جسم[۱] اور اس کی دونوں اصلیں یعنے ہیولی[۲] وصورت[۳] چوتھے عقل جو معانی کو بذات خود اخذ کرے پانچویں نفس جو بذریعہ آلات بدنیہ کے معانی کو دریافت کرے۔ عرض کی نو قسمیں ہیں۔

جوہر میں داخل ہیں جواہر اولیہ مثلاً انسان فرس حجر وغیرہ جواہر ثانویہ جن کو معقولات ثانویہ کہتے ہیں جیسے جنس و فصل وغیرہ۔ کیفیت کی چار قسمیں کی ہیں (۱) عادت و ملکہ خواہ جسمانی ہو خواہ ذہنی جیسے ہنر یا نیکی (۲) قوائے طبعی جیسے حفظ۔ قوت شی۔ قوت نطق (۳) صفات محسوسہ جیسے سختی وزن مزا (۴) صورت شکل جیسے گول مثلثی۔

کمیت دو قسم کی ہے کم متصل جیسے خط سطح جسم۔ کم متصل یا قارہ ہے جیسے ابعاد ثلثہ دوسرے غیر قارہ جس کے اجزا فنا ہو جاتے ہیں جب دوسرے اجزا پیدا ہوتے ہیں مثل زمان و حرکت ۱۲

حیوان ہے۔ اور انسان باورچی خانے میں ہے۔ ٹرے کتا ہے اور ٹرے اب خوش ہے۔ گویا ایک صاحب فن ہے۔ اور گویا میرا باجا توڑے ڈالتا ہے اگر ہم ان تصدیقات پر نظر کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ دوسری تصدیق سے بہ نسبت پہلی کے انسان کے بارے میں زیادہ معرفت نہیں ہوتی۔ تیسری تصدیق ایک کامل جواب سوال کا ہے بہ نسبت چوتھی کے سوال یہ ہے کہ ٹرے کیا ہے؟ اور پانچویں تصدیق کامل تر جواب سوال کا ہے بہ نسبت چھٹی تصدیق کے سوال یہ ہے کہ گویا کون ہے؟ ارسطاطالیس یہ کہتا کہ پہلی تیسری اور پانچویں تصدیق موضوع کی ذات کو بتاتی ہے اور دوسری چوتھی چھٹی تصدیق موضوع کے اعراض کو بتاتی ہے۔ بالفاظ دیگر محمول پہلی صورت میں موضوع کے جوہر کے بارے میں ہے اور موضوع موجود نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ اس قابل نہ ہو کہ اس پر وہ محمول حمل کیا جاسکے دوسری صورت میں ایک اتفاقی امر ہے۔ جو کچھ موضوع پر باعتبار ذاتیت حمل کیا جائے اس سے ہم کو ضرورت اور دوام[1] معلوم ہوتا ہے جو کچھ عرضیت کے اعتبار سے محمول ہو وہ بھی بے شک موضوع کے بارے میں کچھ آگاہی دیتا ہے مگر ایسی کوئی چیز جس کی ضرورت کم ہے اور شاید بلا ضرورت ہے اس کے وجود کے لئے۔ ایسی کوئی شئے جو اس سے منفک ہوسکتی ہے اور پھر بھی موضوع وہی شئے رہے گا جو تھا۔[2]

بالآخر مصرونس حمل ایک شے عین جزئی ہے۔ تم۔ سقراط بیوسفالس یا پتھر کا نگینہ جو تمہاری

---

(۱) یہ کامل بیان اُس معنے کا جس معنے سے ارسطاطالیس کے نزدیک محمول کا تعلق موضوع سے ہوسکتا ہے بذاتہ۔ لیکن میں خیال کرتا ہوں یہ پورا اظہار اس معنے کا ہے جس معنے سے عبارت اس کے متعلق ہے مص

(۲) یہ صحیح مفہوم اُس بیان کا ہے جو ارسطاطالیس کی کتاب قاطیغوریاس مقالہ سوم باب اول فصل دوم میں ہے غلطی سے اس کو اصل "جو عام پر مقول ہو خاص پر مقول ہوسکتا ہے" کے معنے میں لے لیا ہے ۱۲ مص

انگوٹھی میں ہے۔ اگر تم سے سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہے تو تم کو اپنے جواب میں کسی قسم کے جوہر (۱) کا بیان کرنا ہوگا۔ تم ایک انسان ہو بیوسیفالس ایک گھوڑا ہے نگینہ جو تمہاری مہر کی انگوٹھی میں ہے عقیق ہے انسان گھوڑا عقیق یہ سب کے سب مختلف جوہر ہیں۔ اس سوال کے جواب میں کہ تم۔ بیوسیفالس یا نگینہ تمہاری مہر کی انگوٹھی کا از روئے جوہر کیا ہیں؟ یا وہ نداتہ کیا ہے اس کا جواب جو مجھکو دینا چاہیئے اس کا وجود بالذات کوئی قسم جوہر کی ہے۔ لیکن اگر یہ پوچھا جائے کہ جوہر کیا ہے۔ مجھے اور کوئی مفہوم عام دلالت کرنے والا نہیں ملتا جس کے تحت میں اس کو داخل کروں جس طرح بیوسیفالس کے بارے میں کہ وہ کیا ہے اس کو گھوڑے کے تحت میں داخل کیا تھا اور گھوڑے کے بارے میں کہ وہ کیا ہے اس کو جوہر کے تحت میں داخل کیا تھا جوہر کے باب میں میں کہہ سکتا ہوں کہ وہ ایک قسم کی ہستی ہے۔ کیونکہ جوہر ایک قسم کے موجودات ہیں، لیکن محض موجود کو ایک جنس قرار دینا کچھ مفید نہیں ہے یعنے اوجنس کے تحت میں جواہر کو لانا۔ کیونکہ موجود کو باعتبار اس کی ذات کے ملاحظ کرنا ہے نہ کسی خاص معین طریقہ موجود کو۔ مثلاً جوہر ہونا۔ اس کے کچھ معنے نہیں ہیں۔

مادر اس کے متعدد موضوعات ایسے ہیں کہ اگر ان کی ذاتیت سے سوال کیا جائے تو میں امکاناً یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ جوہر ہیں۔ مثلاً بڑا۔ بلند آواز۔ کبود۔ زیادہ بھاری۔ یہاں۔ کل (گذشتہ)، بخار (تپ) افقی۔ جنگ کرنا۔ دوڑنا۔ شکست نیکی۔ یہ سب کوئی شے ہیں۔ ورنہ بطور صحیح محمول نہ ہوسکتے لیکن کیا ہیں؟ بالواسطہ یا بلا واسطہ یہ سب جوہر سے متفرع ہوتے ہیں۔ اگر حیوانات نہ ہوتے تپ نہ ہوتی۔ اگر کوئی لڑنیوالا نہ ہوتا کوئی شکست خوردہ نہ ہوتا لیکن یہ سب ایسی چیزیں ہیں جو جواہر

---

(۱) لیکن اکثر اعیان ایسے ہیں مثلاً آستانہ ایک شئے جزوی ہے لیکن جب ہم اسکو آستانہ کہتے ہیں تو ہم اس کا جوہر نہیں بیان کرتے اگر ایسا کرتے تو یہ کہتے کہ یہ پتھر ہے بلکہ یہ آستانہ ہے کیونکہ یہ ایک پتھر ہے وضع خاص کے ساتھ ۱۲ مص

پر طاری ہوتی ہیں یہ خواص اشیا میں خود اشیا نہیں ہیں۔ یہ کہنا کہ وہ خاصہ ہیں محض ایک اضافت کسی اور شئے سے ظاہر کرتا ہے۔ ان کا موقوف ہونا اس شئے پر یہ نہیں ظاہر کرتا کہ وہ بذات خود کیا ہیں۔ اگر ہم ان کے بارے میں سوال کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ بالآخر ہم کسی ایک کو دس مقولوں سے بتارہے ہیں۔

مثلاً ہم کہیں کہ کل (کا دن) مرطوب تھا۔ مگر اس سے کسی کو کل کی ماہیت کے بارے میں کوئی علم نہیں حاصل ہوتا۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ کل کا دن ایک دن قبل اس دن کے تھا۔ جس دن میں گفتگو کر رہا ہوں تو میں یہ بیان کرتا ہوں کہ کل کا دن بذات خود کیا ہے۔ اور اگر مجھ سے سوال کیا جائے وہ کیا ہے؟ تو مجھ کو یہ جواب دینا چاہئیے کہ یہ ایک خاص تاریخ یا زمانہ ہے۔ اور یہاں مجھ کو ضرور توقف کرنا پڑیگا۔ وہ قسم وجود کی جو کل سے تعلق رکھتی ہے جوہریت نہیں ہے بلکہ زمانیت ہے۔ اسی طرح کبود ایک رنگ ہے اور رنگ صفت (کیفیت) ہے۔ آواز بلند بھی کیفیت ہے۔ نیکی بھی کیفیت[1] ہے۔ پس ان کا وجود ایک کیفیت ہوتا ہے۔ یہی ان کی اصلیت ہے بڑا ایک قد ہے یعنے بڑا ہونا ایک کمیت ہے۔ بھاری ہونا ایک اضافت میں ہوتا ہے۔ یہاں این ہے یعنے مکان۔ تپ ایک حالت جسم کی ہے[2]۔ افقی ایک وضع ہے لڑنا اور دوڑنا فعلیتیں ہیں۔ شکست انفعالیت ہے۔

پس ارسطاطالیس کے نزدیک جو چیز موجود ہو یا معقول ہو یا جوہر ہے یا کیفیت ہے یا کمیت ہے یا کسی اور مقولے میں داخل ہے۔ کوئی نہ کوئی ان میں سے ہر شئے پر محمول ہوتا ہے ان مقولوں میں کچھ کمی نہیں

---

[1] یعنے من حیث جوہر یہ کیف ہیں اگر کیف کو جوہر کہہ سکیں ۱۲ ھ

[2] مقولۂ ملک سے ہے مصنف کے نزدیک اگر باعتبار حرارت کے کیف کے مقولہ سے لیں تو بھی بعید نہیں ہے ۱۲ ھ

ہو سکتی نہ اس سے عام تر کوئی پیدا ہو سکتا ہے جو ان سے بالاتر ہو۔ کیفیت
کمیت نہیں ہے نہ زمان مکان ہے۔ کرنا کیا جانا نہیں ہے اور نہ ان
میں سے کوئی وضع ہو سکتا ہے وقس علیٰ ہٰذا۔ یہ تو ہم ہو سکتا ہے کہ مِلک
بشکل کیف سے شناخت کیا جاتا ہے یا وضع مکان سے۔ مگر یہ دونوں
ایک ہی نہیں ہیں۔ مِلک کوئی ایسی شئے ہے جو کل کو بواسطہ جز کی مشروطیت
کے مخصوص کر دیتا ہے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ ایک شخص جوتا پہنے ہے۔ کیونکہ
اس کے پاؤں میں جوتا ہے۔ یا تندرست ہے کیونکہ ہر جزو بدن اس
کا اپنا اپنا فعل صحیح کر رہا ہے۔ لیکن صحت بدن کا مجموعی حیثیت سے یہ
مفہوم نہیں ہے کہ ہر جزو بدن کسی خاص صفت سے موصوف ہے۔
نہ جوتا پہنے ہوئے سے یہ مراد ہے کہ ہر جزو بدن جوتا پہنے ہے۔ کیف۔
بطور دیگر۔ از روئے مقابلہ بسیط ہے۔ اگر یہ کل کی تخصیص کرتا ہے تو اس
سے یہ مراد ہے کہ وہ ایک ہی وتیرے سے مختلف اجزائے بدن میں موجود
ہے۔ اگر کل سطح کبود ہے اس سبب سے کہ ہر جزو سطح پر وہی رنگ نمایاں ہے۔
اگر کسی اہل حرفہ کا ذخیرہ شیریں ہے تو اس سبب سے کہ جن چیزوں سے اس
کا ذخیرہ بنا ہوا ہے وہ فرداً فرداً شیریں ہیں مفہوم مِلک کا زیادہ پیچیدہ ہے
بہ نسبت کیف[1] کے اور یہی حال وضع اور مکان کا ہے اوندھا افقی بیٹھنا کھڑے
ہونا مقولہ وضع میں داخل ہیں۔ ایسے محمول جو کسی مقام کو نہیں معین کرتے

---

(۱) واقعہ یہ ہے کہ مقولہ کیف ایک ہی طور سے سب سے خارج نہیں ہے۔ اوزر تیوفر طیس
نے ان سب کو جوہر اور اضافت میں تحویل کیا تھا۔ اس کے ایسا کرنے سے کوئی
حقیقی سادگی نہیں پیدا ہوئی۔ اگر جملہ مقولات کو وجود میں تحویل کر دیں تو اس
سے کوئی سادگی نہ پیدا ہوگی۔ کیونکہ وقت اور مکان اور فعل وغیرہ سب میں
مختلف قسم کی نسبتیں شامل ہیں اور محض نسبت کوئی مقررہ قسم نسبت کی نہیں
ہے یہ ویسا ہی عقیم تصور ہے جیسے محض وجود۔ غالباً ارسطاطالیس نے اضافی
محمول کو ایک جداگانہ قسم میں نصب کیا تھا۔ کیونکہ اوروں کے بہ نسبت یہ موضوع

بلکہ اس کی افتاد یا حیثیت وقوع کو کسی مقام میں ظاہر کرتے ہیں اگر مکان[1] نہ ہو تو وضع بھی نہیں ہو سکتی لیکن ہم کسی شے کی وضع کا تعین مقام سے نہیں کر سکتے۔

پس مقولات ایک فہرست محمولات کی ہے ان میں سے کوئی نہ کوئی انتہائی صورت میں کسی موضوع پر محمول ہوتا ہے۔ اگر ہم سوال کریں کہ وہ بذات خود کیا ہے۔ وہ محمول کی قسمیں ہیں اور اسطرح یہ قسمیں موجود کی ہیں جن کو ہم جانتے ہیں۔ قسمیں[2] (اگر ہم اس طرح قائم کر سکیں) اشیا کیا ہیں۔ یہاں لفظ اشیاء کو ہم نے تقابل شے اور ان کے خواص کا مراد نہیں لیا ہے ہماری مراد ہی کوئی شے حقیقی اور خاصے بھی ویسے ہی حقیقی ہیں جیسے اشیاء جن کے وہ خاصے ہیں۔ قطع نظر اس کے امتیاز مابین جوہر اور خاصوں کے ارسطاطالیس کے مسئلے میں واضح ہے۔ کیونکہ اور تمام مقولوں کو وہ جوہر کے اعراض کہتا ہے۔ اور حدود دوسرے مقولوں میں اگرچہ وہ موضوعات حملی ہو سکتے ہیں (جیسے ہم کہتے ہیں کہ کبود

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کی ماہیت سے بہت کم آگاہی دیتا ہے چھ فٹ بلند مقولۂ کم سے ہے ہمسایہ سے زیادہ لمبا مقولۂ اضافت سے ہے۔ یہ کہنا کہ ایک انسان چھ فٹ کا ہے اس سے زیادہ علم اُس شخص کا حاصل ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ کہا جائے وہ اپنے ہمسائے سے زیادہ اونچا ہے۔ یہ موخر الذکر محمول بدل سکتا ہے ہمسائے کے بدلنے سے اول الذکر اسی صورت میں بدلے گا جب کہ وہ شخص خود بدل جائے۔ پہلے میں بھی نسبت شامل ہے لیکن موخر الذکر زیادہ وضاحت کے ساتھ خالص اضافی ہے۔

[1] مکان اور وضع میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ وضع بغیر مکان کے نہیں ہو سکتی لیکن اس کا عکس درست نہیں۔

[2] یعنے ماہیت اشیاء کے اقسام۔

ایک رنگ ہے یا یہ کہ دانشور کم ہیں) درحقیقت علم مابعد الطبیعت کے اعتبار سے موضوع نہیں ہیں۔ وہ استقلالاً موجود نہیں ہیں بلکہ افراد اعیان میں موجود ہیں۔ کبود کہیں موجود نہیں ہے الّا سمندر کے نیلے رنگ میں یا آسمان (نیلی) میں یا لارک کے کانٹے میں یا جنطیانہ وغیرہ میں۔ دانشور نہیں ہے مگر دانشور مرد یا عورت میں۔ مقولہ جوہر میں تمام افراد اعیان کے داخل ہیں اور وہی جوہر بھی ہیں صحیح اور کامل معنے کے لحاظ سے۔ انہیں پر بالآخر ہر شے محمول ہوتی ہے۔ لیکن جو کچھ ان پر محمول ہو وہ بھی کچھ تو مقولہ جوہر میں داخل ہے۔ اور کچھ اور مقولوں میں۔ اس مقام میں وہ امتیاز جواہر اولیہ اور ثانویہ کا ہے جس پہ ایک زمانے میں فلاسفہ اور علمائے الٰہیات کی بہت کچھ توجہ مصروف رہی تھی۔

جواہر اولیہ جزئیات ہیں مثل سقراطیس یا پیپروس کے جواہر ثانویہ محمولات ہیں مثل انسان، فرس پودینہ اجوائن۔ جو محمول یہ بتاتے ہیں کہ موضوع کس قسم کا موجود ہے۔ پہلے جس کا ذکر ہوا وہ مناسب طور سے محمول نہیں ہو سکتے سقراطیس یا پیپروس موضوع حمل ہے لیکن

---

ع۵ علم مابعد الطبیعت میں جوہر کی یہ تعریف کی ہے موجودٌ لافی موضوعٍ وہ موجود جو کسی موضوع میں نہیں ہے اور عرض اس کے خلاف وہ موجود ہی جو کسی موضوع میں پایا جاتا ہے۔ یہ تعریف جوہر کی جو یہاں لکھی گئی وہ تعریف لفظی کے قریب ہے جیسے موجود کی تعریف ثابت العین اور معدوم کی تعریف منفی العین فتامل ۱۲ منہ

(۱) اس عبارت میں اجناس محمول (قاطیغوریہ (مقولہ) کا حوالہ بیشک محمولات اشیاء کی جانب ہے۔ یہ محمولات ان اقسام میں داخل ہیں جو شمار کیے گئے ہیں نہ روش یا محمولات عامہ کے تحت میں جن میں وہ داخل ہیں بعض مترجمین کی یہ رائے ہے کہ فرد عین کسی مقولہ میں نہیں ہے کیونکہ بطور مناسب یہ محمول نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ارسطاطالیس کے فقرے کا یہی مطلب معلوم ہوتا ہے لیکن کتاب مابعد الطبیعت میں یہ ثابت کیا ہے جو کہ اس کتاب کے جملہ مسائل کا لب لباب ہے کہ فرد عین مقولہ جوہر کے تحت میں ہے یہ یقیناً ایک قسم موجودات سے ہے اس متن میں فقرہ آنر ضمن کی پیروی کی گئی ہے جبکہ دونوں کتابوں میں یہ اختلاف پایا گیا ہے ۱۲ - مصر

اور کسی شے پر حمل کرنے کے قابل نہیں ہے کیونکہ جو شے صلاحیت حمل کی رکھتی ہے وہ کلی ہے کلی کے یہ معنے ہیں متعدد موضوعات پر انکا محمول ہونا ممکن ہے۔ لیکن اولیہ جزئیات اور افراد ہیں ۔ اور جواہر ثانویہ اولیہ کے محمول ہیں اور کلی ہیں ۔ لیکن وہ یہ بتاتے ہیں کہ جزئی درحقیقت کیا ہے اور اس لیئے وہ مقولہ جوہر کے محمول ہیں ۔ دراں حالیکہ اور جو کچھ فرد کی نسبت کہا گیا ہے اس سے موضوع کی کوئی صفت یا حالت معلوم ہوتی ہے جس سے موضوع کی تخصیص ہوتی ہے اس کی فعلیت یا وضع اس کی اضافت دوسرے اشخاص سے وغیرہ لہذا وہ کسی اور مقولے کا محمول ہے سوائے مقولہ جوہر کے ۔

بلاشک اس مقام پر ارسطاطالیس کے مفہوم میں مشکل واقع ہوئی ہے مگر مشکلات کی طلب بیکار نہیں ہوتی ماہیات اشیاء پر غور کرنے سے مشکلیں خود بخود پیدا ہوتی ہیں ہمارا بالطبع میلان یہ ہوتا ہے کہ جب ہم کسی جزئی پر غور کرتے ہیں جو امور اس کے تشخص کے باعث ہیں ان میں سے ایک جز زیادہ ضروری ہے بہ نسبت اور اجزا کے کیونکہ اس سے ماہیت کی تعیین زیادہ ہوتی ہے ۔ اس ضروری جز کو ہم قسم کہتے ہیں اور ارسطو نے اس کو بھی جوہر کہا اور زبان میں ایسے اسما ہیں جن سے اس کی شہادت ملتی ہے ۔ قسم کے نام جیسے انسان فرس ذہب ۔ یہ ٹھیک بتاتا کہ قسم کس چیز سے بنی ہوئی ہے ۔ قسم کے ناموں سے جیسا کہ آئندہ تم کو معلوم ہوگا کسی شے کی تعریف کرنے میں خاص امور سدرراہ ہوتے ہیں اور وجودی بیان کسی جزئی کے جوہر کا ہمارے مقدور سے باہر ہے ۔ لیکن عدمی طور سے بہت کچھ کہہ سکتے ہیں مگر جوہر سے تعلق نہیں رکھتا ۔ وہ مکان جہاں وہ جزئی ہے یا جو کچھ کہ ایک لمحہ کے لیئے وہ کرتا ہے یا اُسپر کیا جاتا ہے ۔ فی الواقع جملہ امور جو اور مقولات کی جانب منسوب ہوسکتے ہیں ۔ ان سب کو ہم خیال کرتے ہیں کہ اس جزئی کے خواص ہیں ۔ مگر وہ جزئی بغیر ان کے موجود ہوسکتا ہے ۔ مگر بغیر اپنی قسم کے اس کا وجود ممکن ہی نہیں ہے تاہم قسم کلی ہے ۔

یہ ایک شے سے زیادہ پر محمول ہو سکتی ہے۔ سقراطیس افلاطون کروڑہا انسان ہیں لوہے کے انبار دنیا میں بے حساب ہیں۔ یہاں دو طریقے مطمح نظر ہوتے ہیں اولاً اس سبب سے کہ قسم اگرچہ کلی ہے لیکن مع ہذا اس میں بہ نسبت دوسرے محمولات جزئی کے جوہریت فی الواقع زیادہ ہے۔ زیادہ عینیت ہے۔ قسم یا جوہر ثانوی کے متعلق یہ تصور ہوتا ہے کہ اس کو زیادہ استحقاق مستقل وجود کا ہے اور صورتیں وجود کی یعنے دوسرے محمولات اس پر موقوف ہیں اور اتحاد وجود اس پر موقوف ہیں اپنے وجود کے لیئے یہ متصور ہوتا ہے کہ یہ خود کسی شے پر موقوف نہیں ہے یہ سچ ہے کہ ہم کو قسم کا تحقق ہر جزئی میں پایا جاتا ہے تاہم یہ محض ایک وصف جزئی عینی کا نہیں ہے جس طرح دوسرے مقولات محمول ہوتے ہیں۔ بعض نے یہ مانا ہے کہ جواہر ثانویہ فی الواقع موجود ہیں عام اس سے کہ جزئیات عینیہ جو اس کے تحت میں ہیں موجود ہوں یا نہ ہوں دوسرے فرقے نے یہ مانا ہے کہ اس کا تحقق محض جزئیات کے انضمام میں ہے لیکن ہر واحد ان میں سے اپنی وحدت کے ساتھ بعینہ ہر جزئی کے ساتھ جملہ افراد قسم میں موجود ہے۔ انسان جملہ انسانوں میں۔ لوہا تمام لوہے میں فلہذا اس کو جوہر واحد کہنا چاہیئے مختلف طریقے سے اس انسان اور اس انسان سے یا لوہے کے انبار سے لیکن جزئی کی طرح اس کا وجود بھی حقیقی ہے۔ ان دونوں مسئلوں کے اعتبار سے علمائے متوسطین نے اس کا نام مذہب تحقق رکھا تھا جن کے مقابل مذہب اسمیت ہے جو لوگ افراد مختلفہ میں کسی شے کی تحقق عینی کا انکار کرتے تھے جن پر ایک ہی نام کا اطلاق ہوتا ہے۔

لیکن ثانیاً اس سبب سے کہ قسم کلی ہے جو افراد عین پر محمول ہوتی ہے جس طرح اور مقولوں کے تحت میں جو محمول ہیں اس کا حمل ہوتا ہے۔ اور اس لیئے کہ جزئی ایک ایسی شے ہے کہ وہ کلی اس میں داخل ہیں اسطرح وہ ایک ایسی شے ہے جس سے اس کی قسم کا انتساب ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بعینہ قسم ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو تشخصات جن سے امتیاز

ایک فرد کا دوسرے افراد سے ہوتا ہے ممکن نہ ہوتے۔ انسان کا حمل ایک ہی طرح سقراطیس اور افلاطون پر ہے اور اگر ہر ایک ان میں سے بعینہ انسان ہوتا تو سقراطیس بھی وہی ہوتا جو افلاطون ہے۔ لہذا ہم کو کسی اور طریقے پر ان کے تمایز کے لئے نظر کرنا چاہیے اگر فرد عین کے اور محمولات میں اس امتیاز کو پا جائیں اور یہ کہیں کہ وہ قسم ہے مع اپنے جزئی اوصاف کے تو ہم اس فرد کو مجموع محمولات کلیہ میں تحلیل کر لیتے ہیں۔ اگر ہم ایسا نہ کریں بلکہ فرض کریں کہ وہ مجموعہ قسم اور جملہ جزئی اوصاف کا ہے معہذا ہم اس کی تعیین نہیں کر سکتے اور نہیں کہہ سکتے کہ وہ کون فرد ہے جس سے یہ سب منسوب ہیں[1] کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ کیا ہے تو ہم کو اس کی طرف صرف ایک جدید محمول کا انتساب کرنا ہوتا ہے درحالیکہ ہم کو محمولات کا حاصل کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ خود اس شے کا جس کے وہ محمولات ہیں۔ اس سے ایک جدید راہ موضوع حمل پر غور کرنے کی نکلتی ہے۔ ابتداءً فرد عین سقراطیس یا افلاطون ہے لیکن وہ فرد کس کی ہے۔ ایک چیز سے یہ معلوم ہوا کہ وہ دراصل کیا ہے اور باقی سب اوصاف ہوگئے۔ یا اعراض اس کے۔ جو اس کے وجود کے لئے ضروری نہیں ہیں اور نہ اس کی ذات کے بیان میں ان کو داخل کرنا چاہیئے پس وہ دراصل کیا ہے یہ بھی مرتبۂ وصف میں داخل ہو کے محض محمول ہوگیا۔ اور موضوع محض موضوع جس کے بارے میں موضوع ہونے کی حیثیت سے کچھ نہیں کہا جا سکتا سوا اس کے کہ وہ موجود ہے اور ہر فرد میں بے مثال ہے"[1]۔ یہ محض موضوع محمولات کا جو بذات خود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ از روے نوعیت اِس قسم سے ہے یا اُس قسم سے ہے اس کو

---

(۱) اس لئے کہ صفات کا معلوم ہونا اس کی فرع ہے کہ موصوف معلوم ہو اور موصوف کا علم عین متنازع فیہ ہے ۱۲۔

(۱) ظاہر ہے کہ جو شخصی خصوصیات اُس کے ساتھ ہیں اور کسی فرد میں موجود نہیں ہو سکتے ۱۲ھ

ارسطاطالیس (۱) مادہ کہتا ہے۔ ہم مادے کو ہمیشہ صورت کے ساتھ متصل ہونے کے
بعد جان سکتے ہیں۔ خشت وچوب مادہ یا سامانِ عمارت مکان کے ہیں جن
سے مکان تعمیر کیا جاتا ہے لیکن خشت بجائے خود گندھی ہوی مٹی ہے جس کو
ایک صورت دی گئی ہے۔ مٹی بھی مادہ ہے مع ایک صورت خاص کے۔ لیکن
مادہ بذات خود کیا ہے۔ جو کہ مختلف صورتوں میں پایا جاتا ہے جس کی کوئی صورت
خاص نہیں ہے یہ ناقابل (۲) دریافت ہے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا
ارسطاطالیس مادے کا یہ مفہوم قرار دینے میں حق پر تھا۔ ہر چیز کا مادہ ہمیشہ
کوی شے معین ہوا کرتا ہے۔ علمائے اقتصاد جانتے ہیں کتنے طریقوں سے
ایک حرفت کی پیداوار دوسرے کے لئے مادہ خام ہے۔ لیکن سب سے
مادہ خام جس پر کچھ کام نہیں ہوا ہے اب بھی ایک شے معین ہے۔ لکڑی
بڑھئی کے لئے مادہ خام ہے۔ درخت چوب فروش کے لئے۔ کچا لوہا لوہے
کے لئے مگر یہ مادہ خام ہے لوہے کو صاف کرنے والے کے لئے۔ نہ درخت
نہ لوہے کی کان (لوہے کا مادہ جو کان میں پیدا ہوتا ہے) نا تراشیدہ کندے
لکڑی کے اور کچا لوہا بھی بغیر صورت کے نہیں ہوتا۔ ایک نسبت میں مادہ یا
سامان فرد جزئی ہے۔ البتہ اس صورت سے جب اس پر کام ہو چکتا ہے
اس کی حالت جداگانہ ہے لیکن اس حالت میں بھی ہم اس کو خوب جانتے
ہیں۔ دوسری صورت میں مواد ہرگز جزئی حقیقی نہیں ہے۔ کسی حالت
میں ایسا نہیں ہے کہ ہم کو اس کی شناخت نہ ہو۔ اور یہ تعلق مادے اور
صورت کا درحقیقت کوئی مماثلت اس نسبت سے نہیں رکھتا جب کہ کوئی چیز
کسی فن کے ذریعے سے درست کی جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ مابعد الطبعی تحلیل

---

(۱) اول کا وجود بالاستقلال مستغنی تھا شے اور صفات شے سے دوسرے کا وجود درحقیقت
تیسرا وجود بالفعل یعنے فرد عین شخص ۱۲ مصر

(۲) کتاب مابعد الطبیعات ارسطاطالیس میں لکھا ہے جس کے معنے ہیں ہیولی
بذات خود ناقابل دریافت ہے ۱۲ مصر

جزئی تحقیق کی مادے اور صورت میں ہے تاکہ مختلف موضوعات ایک ہی صورت کے مختلف اشخاص میں مل سکیں۔ بداہت نظر میں ایسے مادے کا اعتبار نہیں ہے جو صورت سے معرا ہو۔ ارسطاطالیس نے کہا ہے کہ مکان کا مادہ سنگ و چوب ہے۔ صورت وہ ہے جو کہ سنگ و چوب کو ایک مکان کی تعمیر کا سامان بنا دیتی ہے۔ مکان یہ ہے کہ ایک جائے پناہ ہو انسانوں کے لئے اور اثاث البیت کے لئے۔ سنگ اور چوب معین مادی اشیا ہیں۔ اور مختلف مکانات گو بظاہر قریباً مشابہ ہوں لیکن ان کا امتیاز اس طرح ہوتا ہے کہ مختلف سامان عمارت سے ان کی تعمیر ہوئی ہے۔ لیکن اس سوال کا جواب کہ اس کا امتیاز کس طرح ہوتا ہے کہ کس سامان سے یہ مکان تعمیر ہوا ہے اور کون سے سامان سے دوسرا تعمیر ہوا ہے اور اس کو قسم سامان میں نہ پائیں۔ تو ہم کو یا یہ کہنا پڑے گا کہ مواد خود دوسرے مواد سے بنایا گیا ہے یا یہ کہنا ہوگا کہ وہ مواد بالذات مختلف ہیں۔ صورت اول میں ہمارا مفروض یہ ہوگا کہ اس امر کی وضاحت کے لئے کہ مواد معینہ جو ایک ہی قسم کے ہیں اور معینہ مواد ہیں جو اسی قسم کے ہیں مگر شخصاً مختلف ہیں۔ دوسری صورت میں اب تحلیل کو اور بڑھایا تو ہم غیر معین مادے تک پہنچ جائیں گے جو کہ مختلف موضوعات اسی صورت کے لئے مہیا کرتا ہے مختلف اشخاص میں۔ پس حاصل عمل اس طرز تحقیق کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس سے مختلف اشخاص ایک ہی قسم کے ہو سکتے ہیں دراصل مادہ ہے وہ جو ان کی ماہیت پر محمول ہوتا ہے اور یہ اکثر ارسطاطالیس نے کہا[1] ہے اور تسلیم کیا ہے کہ ایک اعتبار سے مادہ جوہر ہے۔ لیکن اس کی یہ فرع کہ سقراطیس کی ماہیت جو اس مادہ پر محمول ہوتی ہے کوئی ایسی شے ہے جو ممکن ہے کہ اوروں میں بھی مشترک ہو اور کلی ہو ارسطاطالیس نے نہیں بیان کی شاید ایسا معلوم ہو کہ کتاب مابعد الطبیعت میں یہ اس کا تحقیقی مذہب ہو (اگرچہ اس کی تلفیق اس کے اور اقوال سے

---

(۱) کتاب مابعد الطبیعت لفظ ھیولیٰ ۱۲ مص

دشوار ہے) کہ وہ شے جو سقراطیس کو سقراطیس بناتی ہے یہ اُس کی صورت ہے یا اس کی ماہیت نہ کہ وہ مادہ جس میں اس صورت کا تحقق ہوا ہے[۱]۔ یہ صورت اس کا جوہر ہے اور یہ نہ محض انسان کی صورتِ نوعیہ ہے نہ یہ وہ مجموع ہے جو اس پر محمول ہوسکتا ہے اور مقولات ہیں۔ ضرور نہیں ہے کہ ہم ارسطاطالیس کے مسئلے کا تعاقب اس سے زیادہ کریں۔ یہاں اس اشکال کے واضح کرنے کے لیئے کہ مقولہ جوہر میں کون سا امر داخل ہے اس کی تعیین ہم عین شخص سے ابتدا کرسکتے ہیں اور ان جملہ امور میں جو اس پر محمول ہوسکتے ہیں امتیاز پیدا کرسکتے ہیں درمیان ان امور کے جو اس کی ذات کا تعین کرتے ہیں کہ اس کا جوہر کیا ہے یا جو مقولہ جوہر سے متعلق ہے۔ اور ان امور کے جو اس کے بارے میں ایسے امور سے خبر دیتے ہیں جو ذاتی نہیں ہیں اور دوسرے مقولات سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن وہ محمولات جو مقولہ جوہر سے متعلق ہیں کلی نظر آتے ہیں جیسے اور مقولات کے محمول اور محمولات جو اور مقولات کے تحت میں ہیں ذاتی نہیں ہیں لہذا یہ میلان ہوتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ وہ امر جس سے شخصیت متعین ہوتی ہے مادی جوہر ہے یہ کلی نہیں ہے اور نہ محمول کی شکل میں آنے کے قابل ہے۔ اگر اس سے بچنے کے لیئے ہم فرض کریں کہ سقراطیس کے آس پاس کوئی ایسا امر ہے جس سے سقراطیس سقراطیس بن جاتا ہے جو مجموع محمولات کے ماورا ہے تو یہ کہنا مشکل ہوگا کہ وہ کیا امر ہے۔ شخص کے لیئے ذاتی اور غیر ذاتی کے امتیاز کی کوشش ذاتی اور غیر ذاتی اوصاف دونوں سے شخص کے امتیاز کی طرف لیجاتی ہے۔ پہلا جوہر کبھی مجموع عین شخص سمجھا جاتا ہے اور کبھی وہ جو اس میں بطور ذاتی داخل ہے۔ درحالیکہ یہ واقعہ کہ امکان ذاتی کے امتیاز کرنے کا پہلے ممکن معلوم ہوتا ہے جب کہ ہم اس کی ہیئت پر اس طرح نظر کریں

---

(۱) لیکن کسی قول کی تائید اس نکتہ پر درحقیقت ممکن نہیں ہے جب تک کہ ارسطاطالیس کی پوری بحث اس مضمون پر ملاحظہ نہ کی جائے ۱۲ امصو

کر نوع کی حیثیت سے اس سے کیا چیز متعلق ہے اس سے ایک تصور کلی ذات کا پیدا ہوتا ہے جو ایک طور کی جوہریت رکھتا ہے اور یہ جوہریت اس کی ذاتی ہے ایک جوہر ثانوی کی حیثیت سے ۔

ہم کو پھر اس اشکال سے سامنا پڑے گا جب ہم مسئلہ صلاحیت حمل پر بحث کریں گے یعنے مسئلہ تجرید پر ۔ یہ مابعد الطبعی محل نزاع جو یہاں پیدا کیا گیا ہے اصل اصول سے ہے ۔ لیکن اس مقام پر صرف اس کی طرف متوجہ کر دینا کافی ہے ۔ یہ منطقی اور مابعد الطبعی مسائل کی اصل مشترک ہے ۔ اشیاء پر عمومی نظر کرنے کے لئے تعقل کے اطوار پر خوض نہیں کر سکتے جب تک کہ یہ سوال نہ کیا جائے کہ اشیاء کی موجودیت کا تعقل کس طرح ہوتا ہے کیونکہ ہمارے عمومی تعقلات ان کی نسبت بعینہ ان کے اطوار موجودیت کا تعقل ہے ۔ اور یہ فوراً ثابت کیا جا سکتا ہے خصوصاً مختلف مقولات کے متعلق کہ ہم اُن مقولوں کے متعلق محمولات کو استعمال نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم ان مقولوں کے معروضات کی موجودیت خاص اطوار میں تعقل نہ کریں مثلاً کوئی محمول مقولہ کمیت سے ہم ذہن کی نسبت نہیں استعمال کر سکتے اس لئے کہ ذہن ممتد نہیں ہے ۔ اگر ہوتا تو وہ ۳ یا ۳۰ مکسر فٹ ہوتا یا اس کا رقبہ یا اس کا بڑا قطر اس ناپ کا ہوتا چونکہ ذہن ذی الابعاد نہیں ہے ہم یہ اوصاف اس کے ساتھ نہیں لگا سکتے ۔ اور ازبسکہ مادی اشیا کا وجود مکان کے ساتھ مشروط ہے ہم اطول یا اقصر کہہ سکتے ہیں تین فیٹ مربع یا چار فیٹ لمبا ۔ اس طریقے سے ازبسکہ عالم کا ذی الابعاد ہونا واقعہ نہ ہوتا تو مقولہ این کے محمولات نہ ہوتے اور خود ابعاد سے مقولہ وضع میں ہونا ممکن ہوتا ہے کیونکہ اس میں امتیازات تحت و فوق سامنے اور پیچھے دہنے بائیں کے ہیں ۔ اور اس کی جہت سے ممکن ہوتا ہے کہ اجزا کسی جسم کے اپنی نسبتیں بعض معینہ نقاط سے بدلتے رہیں فوق اور تحت میں پیچھے اور سامنے دہنے بائیں درانحالیکہ کل جسم اسی حدود میں رہے ۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جیسے کوئی شخص کسی تخت پر لیٹ جائے جہاں وہ پہلے بیٹھا ہوا تھا یا جب وہ بالوگڑی جو میز پر رکھی ہے پلٹ دی جائے ۔

اور ایک کرہ جو کامل طور سے متشابہ الاجزا ہو - اگرچہ اپنی جگہ کو بدلے لیکن اس کی وضع تبدیل نہ ہوگی - اور اگر ہمکو ایک صحیح یا غلط سمت میں امتیاز کرنا ہو تو ہم کو چاہیئے کہ محیط پر کوئی نقطہ بنادیں یا کسی نقطے کو انتخاب کرلیں جہاں یہ متشابہ الاجزا نہ ہو - یہاں بھی ایک مثال اس کی ملتی ہے کہ امتیاز مقولات کا اشیاء کے قابل امتیاز اطوار وجود سے پیدا ہوتا ہے یہ اس لیئے کہ یہ ایک خاص قسم کی شکل ہے ایسا موجود کرہ ہے کہ بعینہ اختلافات وضع کو مثل اسطوانہ کے قبول نہیں کرسکتا - اور ازبسکہ یہ اوضاع کو قبول نہیں کرسکتا تو یہ اس پر محمول نہیں نہیں ہوسکتے - اور اگر کوئی امر ان میں نہ متصور ہوتا نہ متوہم کہ وہ محمولات مقولہ وضع کے نہیں قبول کرتا تو مقولہ وضع موجود نہ ہوتا - اسی طرح مقولہ فعل وانفعال میں اس سبب سے کہ اشیاء ایک دوسرے پر اثر کرتے ہیں اور دونوں مقولے باہم دیگر جداگانہ ہیں کیونکہ دو اصطلاحیں موجود ہیں فاعل اور منفعل یہ تمام علت ومعلول کے تفاعل میں موجود ہے - اور تمام صیغہ افعال کے جو وقت پر دلالت کرتے ہیں پائے جاتے ہیں - جس سے حمل زبانی میں اختلافات ہوتے ہیں - اگر بعینہ مقولہ فعل یا انفعال ملک یا وضع[1] میں باقی رہیں - یہ اس کی فرع ہے کہ اشیاء زمانے میں موجود ہیں ورنہ بیٹھتا ہے اور بیٹھا میں کس طرح امتیاز ہوتا ؟ وہ جو علی الاتصال اجزاء زمان میں موجود نہیں ہے اس کا حمل زمانہ حال کے صرف ایک آن کے لیئے ممکن ہوتا - لیکن باہم دیگر - جس طرح ہم ان مقولوں میں حمل نہیں کرسکتے جب تک اشیاء اطوار خاص کے ساتھ موجود

---

(۱) یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ ایک ہی قضیئے کا محمول ممکن ہے کہ اپنے موضوع کا تعین ایک مقولے سے زیادہ میں کرسکے - اس قضیئے میں - کہ "اورعواری پطرس پر سبقت لیگیا" محمول مقولہ زمان سے ہے اس لیئے کہ ماضی زمانہ ہے اور واقعے کا حوالہ وقت سے دیا گیا ہے - اور مقولہ فعل سے ہے اس لیئے کہ دوڑنا فعل ہے - اور مقولہ اضافت سے ہے اس لیئے کہ پطرس سے زیادہ تیز رفتار ایک اضافت ہے - بےشک اگر ہم اس محمول کے مختلف مبادی میں امتیاز کریں تو ان کو علیحدہ علیحدہ سمجھ کے مختلف مقولوں میں حمل کریں ۱۲ مصر

نہ ہوں - جیسے جوہر مع صفات ممتد فی الجہات قیام زمانی وغیرہ تو اشیا کو ہم محمول نہیں کر سکتے بغیر اس کے کہ ایک مقولے میں حمل ہو یا دوسرے مقولے میں - بالفاظ دیگر وہ صرف ہمارے تعقل میں داخل نہیں ہیں بلکہ ہر شے[1] کے تعقل کے لئے ضروری ہیں - جو شے جوہر یا صفت یا ملک وغیرہ متصور نہ ہو وہ کسی طرح متصور نہیں ہو سکتی - اور ایک شے عین جو نہ جوہر ہو نہ صفت یا نہ ملک رکھتی ہو وغیرہ وہ لاشے[2] ہے - اور اس لئے تصور ان امتیازات کا منطق سے متعلق ہے - کیونکہ وہ ہمارے تعقل کی ہیئت کو عموماً اشیا کے بارے میں ظاہر کرتے ہیں - اور گو کہ منطق کی غرض غیر محدود اقسام صفات موجودہ سے متعلق نہیں ہے نیلا - سبز - ترش - مہین آواز نرم وغیرہ - (کیونکہ ایک شے بلحاظ شئیت ضرور نہیں ہے کہ ان صفات سے کوئی نہ کوئی صفت رکھتی ہو) لیکن منطق کی غرض مقولہ کیفا سے متعلق ہے یا اس امر کا لحاظ کہ ایک شے ضرور ہے کہ کوئی نہ کوئی صفت رکھتی ہو - مقولہ اضافت سے یا اس امر کا لحاظ ضرور ہے کہ یہ کسی نہ کسی اضافت سے دوسرے چیزوں کے ساتھ موجود ہو - وقس علی ہذا -

وہ تصور جو کہ ارسطاطالیس کے مسئلہ مقولات (قاطیغوریاس) کی بنا ہے اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے - دریافت کرنا انحاء[3] وجود کا جن کا تحقق ضرور ہے کہ کسی نوعی طریق سے کسی شے کے وجود بالفعل کے ساتھ ہو - خواہ وہ کوئی شے کیوں نہ ہو - اس کی تقسیم میں نقص ظاہر ہوتے ہیں - لیکن اس کی اس

---

(۱) اس امر کا تسلیم کرنا ضروری نہیں ہے کہ ارسطاطالیس کی فہرست مقولات کی کامل ہے ۱۲ مصر

(۲) یعنے اطوار وجود کی نوعی صورتوں کا دریافت کرنا جن صورتوں سے اشیاء بالفعل عالم میں پائی جاتی ہیں - ۱۲

(۳) اس تمام عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب تک ہم مقولات عشر کو نہ سمجھیں ہم کو اشیاء کا فہم یا تعقل نہیں ہو سکتا ضرور ہے کہ ہم شے کی ذات کو مقولہ جوہر سے اور صفات کو اعراض سے تعقل کریں اگرچہ یہ تعقل اشکال سے خالی نہیں ہے ۱۲ -

کوشش کی اہمیت مسلم سمجھنا واجب ہے۔ اور اکثر امتیازات حدود کے جن پر وہ لوگ جو ارسطاطالیس کے مسئلہ مقولات کی اہمیت کو بہت ہی کم خیال کرتے ہیں انھوں نے اس مسئلہ کی جزوی حل کی کوشش کی ہے۔ جو کہ محل نزاع ہے وہ اسی کے مسئلہ سے ماخوذ ہے۔ یہ امتیازات جیساکہ باب گذشتہ میں بیان ہوا ہمارے اشیاء کے تعقل کرنے کی اصلی عام صورتوں پر مبنی ہیں۔ امتیاز مابین جزئی اور کلی حدود اعیان کے مطابق تقسیم جوہر اولی اور جوہر ثانوی کے ہے[1]۔ کیونکہ بہت قابل لحاظ کلی حدود اعیان مقولہ جوہر سے ہیں۔ جیسے انسان حجر۔ وحش۔ وہ جن کو حدود جوہری وصفی قسم کے کہنا چاہیئے اور مقولوں سے ہیں مثلاً افسر یا ارغنون نواز۔ فرق درمیان حد عین اور حد مجرد کے تقریبی طریقے سے مطابق اس امتیاز کے ہے جو کہ جوہر اور دوسرے مقولوں میں ہے کیونکہ حدود مجرد جو کہ اسمائے قسم سے بنائے گئے ہیں شاذ اور غیر طبعی ہیں جیساکہ ہم ملاحظہ کرچکے ہیں۔ یہ کہ حدود اضافی مقولہ اضافت میں محمول ہوتے ہیں ظاہر ہے۔ مجموعی حدود پر نظر کرنے سے ہم کو یاد آجاتا ہے کہ ہم صرف اشیاء پر فرداً فرداً نظر نہیں کرتے بلکہ کبھی ان کے اجتماع اور ترتیب پر لحاظ کرکے مجموعی نظر سے دیکھتے ہیں اور مقولہ کیف اور ملک میں بھی یہی واقعہ[2] شامل ہے۔ منطقی تقسیمیں حدود کی وجود اشیاء پر مبنی ہیں بلحاظ ہمارے مفہوم کے۔ ممکن ہے کہ یہ فرد گذاشت کردیا جائے جب ہم اس موضوع پر جانب اہمیت سے نظر ڈالیں۔ ارسطاطالیس کے مسئلہ مقولات میں یہ قاعدہ ہے کہ یہ سرتاسر ہماری توجہ اشیاء کی طرف مبذول کرتا ہے۔

(ارسطاطالیس کا مسئلہ مقولات تاریخ میں نہایت ضخیم ہے۔ ایسے تصورات آلہ تعقل ہیں۔ وہ آلے جو ایک نسل نے پیدا کیے پھر وہ مابعد کی نسلوں کو پہنچے مابعد کے

---

[1] اولی اور ثانوی۔ جوہر ۱۲ مصر

[2] یہ مراد نہیں ہے کہ حدود جمع مقولہ ملک سے ہیں ۱۲ مصر

تعقل پر اس کا اثر ہے۔ محض اس لحاظ سے بھی یہ قابل توجہ ہے۔ مگر اب تک یہ اشیاء کے تعقل میں بعض اہم ہیئتوں کے اظہار اور تمیز کے لیئے بکار آمد ہے اور اس لیئے گراں بہا ہے۔ یہ کہ کیف کم نہیں ہے ایک ایسی سچی بات ہے کہ اس کی طرف وہ لوگ توجہ نہیں کرتے جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ آواز ممکن ہے کہ ایک موج کا طول ہو تو جات ہوا سے ہو وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ ایک مقولے کے حدود کی تعریف دوسرے مقولے میں کرنا محال[51] ہے۔ مزید براں یہ کہ مفہوم مقولات کا جو ارسطاطالیس کے مفہوم سے زیادہ بعید نہیں ہوا ہے کانٹ اور ہیگل کے فلسفے کے ذریعے سے زمانۂ متاخر کے مابعد الطبیعات کے رؤس مسائل سے ہے۔

یہ مسلمات ہم کو مجبور نہیں کرتے کہ ہم ارسطاطالیس کی فہرست کو کامل سمجھیں۔ ایک اہم بیان اس مسئلے کے متعلق شاید ارسطاطالیس کو بمشکل تنقیدی معلوم ہو تا کہ مختلف مقولات سب یکساں طور سے متمایز اور آخری[52] نہیں ہیں مثلاً وہ امتیاز جو کہ **این** اور **متٰی** میں ہے بہت ہی زیادہ اساسی ہے بہ نسبت اس امتیاز کے جو **فعل** اور **انفعال** میں ہے ضرور نہیں ہے کہ اگر کوئی چیز استمرار رکھتی ہو تو وہ مکان بھی رکھتی ہو نہ کسی کو اس میں شک ہو سکتا ہے کہ ایسے محمول جیسے "گھر میں" اور "رات ہوگئی" کس مقولے کے تحت میں واقع ہیں۔ لیکن کسی فعل کے کسی کے اوپر واقع ہونے کے مفہوم میں کسی شے کا فعل بھی ضمناً داخل ہے۔ بے شک اگر فعل اور مقاومت مساوی اور مقابل ہو تو کسی چیز پر کسی فعل کے واقع ہونے کا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ وہ چیز خود بھی فعل کرتی ہے اور یہ بعض اوقات مشکل ہوتا ہے کہ محمول کس کی طرف منسوب کیا جائے۔ ایک جہاز قطع مسافت کر رہا ہے۔ آیا ہم فعل کو کس کیطرف منسوب کریں جہاز کو کہیں کہ وہ فاعل ہے یا انجنوں کو کہیں کہ وہ جہاز پر فعل کرتے ہیں۔ یا یہ کہیں کہ انجن اپنی بار ی میں ابخرے سے منفعل ہیں؟ ارسطاطالیس نے ایک حد تک ان دونوں مقولوں کے اس باہمی ضمنی مفہوم کو سمجھ لیا تھا کیونکہ ایک مقام پر وہ ان دونوں کو ایک ساتھ صد واحد حرکت

---

[51] الا یہ کہ جو حدود کسی فرع مقولہ سے ہیں ان میں وہ حدود شامل ہیں جو کہ اصل مقولے سے ہیں جس سے یہ فرع نکلی ہے ۱۲ مصنف

[52] یعنے وہ جو تحلیل میں سب کے آخر ہوں اور اب آگے تحلیل نہ چل سکے ۱۲ مصنف

میں داخل کرتا ہے۔ زبان میں بھی ان آثار کے نشان ملتے ہیں۔ افعال مجہول اللفظ متعدی المعنی یعنے وہ افعال جن کی صورت مجہول کی سی اور معنی متعدی ہیں اور وہ افعال جو لازم ہیں ان میں جن کی صورت متعدی اور معنے سے فی الجملہ انفعال ظاہر ہوتا ہے۔ ٹرنڈلنبرگ اور دوسرے مصنفین نے جو اختیار کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقولات کو کلمے کی تقسیم سے نکالا ہے ہم تسلیم نہیں کر سکتے۔ البتہ نحوی صرفی صورتوں میں ان کا پرتو پایا جاتا ہے (اگرچہ نہایت ناکامل طریقے سے)، پھر ہم جیسے کہہ چکے ہیں کہ مفہوم ملک اور وضع کا مشتق ہے کیونکہ کل ایک مخصوص حالت (مقولہ ملک)، سے ہے یہ کل اور جز کے امتیاز سے متفرع ہے جو کہ کم از کم مادی اشیا میں ضمناً مقولہ کمیت کو شامل ہے اور یہ فرع مقولۂ فعل اور مقولۂ انفعال کی بھی فرع ہے۔ اور مقولہ کیف کی بھی اس لیئے کہ اجزا میں تفاعل واقع ہوا ہے جو خاص صفت سے موصوف ہیں مثلاً جب بدن تندرست یا بیمار ہو۔ یا اس کے اجزائے جسم پر کچھ ہوا ہے۔ مثلاً منتعل جوتا پہنے ہوئے یا ملبس (کپڑے پہنے ہوئے) وضع میں بھی امتیاز کل اور جز کا اصل ہے۔ (نقطے کا مقام ہوتا ہے لیکن وضع نہیں[1])، جیسے مقولہ این اور مقولہ اضافت کیونکہ جب کوئی شے اپنی وضع بدلتی ہے، کوئی جز اس کا جو پہلے کسی جز کے اوپر تھا نیچے ہوجاتا ہے اور قس علی ہذا۔ ان دو فرعی مقولوں پر ارسطاطالیس نے بہت کم زور دیا ہے نوہ دوبارہ اس کے شمار میں داخل ہوگئے ہیں۔ اگرچہ فرعی ہیں لیکن خصوصیت رکھتے ہیں۔ اور ان کے مفہوم میں کچھ ایسا امر داخل ہے جو ان کی اصل میں نہیں ہے جن سے وہ نکالے گئے ہیں۔ یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ ایک حالت مثلاً صحت کو سمجھیں کہ وہ وہی ماہیت رکھتی ہے جیسے صفت شیرینی کی صفت یا این کو وضع کے مقام پر رکھدیں کانٹ کی یہ شکایت بے بنیاد ہے کہ ارسطاطالیس نے فرعی مفاہیم کو اپنی فہرست مقولات کے بسیط یا اصلی مفاہیم میں شامل کردیا ہے۔ مگر غالباً یہ تنقید زیادہ مناسب ہوتی کہ اس نے تمام فرعی مفہومات کا اعتبار کیا جو امتیاز کے مقتضی ہیں شاید ایک لفظ کانٹ کے مسئلہ مقولات اور اس کے ارسطاطالیس کے مسئلے سے تعلق کی نسبت کہنا مناسب ہو اگرچہ اس بحث کو مختصراً قابل فہم طریقے سے ایسی ابتدائی کتاب میں لکھنا دشوار ہے۔ ارسطاطالیس کا مقصود یہ تھا کہ مختلف اشیاء موجود میں جو اقسام وجود کے پائے جاتے ہیں انکا شمار کیا جائے۔ کانٹ کی غرض اس سوال

---

[1] محقق طوسی رح نے اپنی اقلیدس میں کہا ہے کہ نقطہ جس کے اجزا ذات الوضع نہیں ہوتے مصنف کا خیال بعینہ وہی ہے ۱۲ھ

کے متعلق تھی کہ اشیا جن میں یہ مختلف اقسام وجود کے پائے جاتے ہیں ہمارے ملاحظے میں کس طرح موجود ہو جاتے ہیں - وہ اس کو مانتا تھا کہ ان کے سمجھنے میں ہم محض قبول کنندہ (قابل)، اور منفعل نہیں ہیں بلکہ بخلاف اس کے ذہن کی جانب سے مفاہیم کے مبادی کا انتساب مختلف طریقوں سے ایک دوسرے کے ساتھ ہوتا ہے اگر مبادی کا انتساب اس طرح نہ ہوتا تو وہ ایک ہی معروض کے مبادی نہ ہوتے اور ان میں نسبت نہ ہوتی اگر ذہن ان کو نسبت نہ دیتا کیونکہ نسبت (اضافت)، محض ایک امر معقول ہے کانٹ نے اس نسبت دینے کے کام کو ایک ترکیب کا فعل کہا ہے - اور اس نے چاہا کہ جو مختلف افعال ترکیبی عند الفہم ظاہر ہوتے ہیں اور اسی کے برابر اشیاء کے وجود میں بھی جیسا کہ وہ ہمارے نزدیک موجود ہیں ان کو متعین کر دے - اس نے اولاً یہ ملاحظہ کیا کہ کسی شے کا ادراک اس حیثیت سے کہ وہ ممتد ہے یا اس کو بقا ہے اس ادراک میں شامل ہے کہ قابل امتیاز اجزا ایک جملہ واحد کے جو ممتد اور باقی ہے باہمدیگر مخصوص نسبتیں رکھتے ہیں - ان طرق ترکیب کو ہم مکان اور زمان کہتے ہیں - میرے لیئے کوئی مستقل اشیا موجود نہ ہوتے اگر میں کسی طرح گذشتہ اور آئندہ کو زمانہ حال کے ساتھ ایک وحدت میں نہ رکھ سکتا - میں خود اپنی ہستی سے آگاہ نہ ہوتا اس حیثیت سے کہ وہ زمانے میں قیام رکھتی ہے اگر مجھ کو بعینہ ان آنات میں جن کو میں جدا جدا جانتا ہوں اپنا تحقق نہ ہوتا کہ میں وہی ہوں اور میں یہ نہ کر سکتا اگر ایک ایسا امر نہ ہوتا جس نے متعدد و متعاقب حالتوں کو ایک وحدت میں ملا دیا ہے جس میں ایک ہی شے بعینہ موجود ہے - اس صورت میں یہ ایک فعل ترکیب کا ہے مکانی جیسے کا بھی یہی حال ہے - مجھے یکبارگی جملہ اجزا کا جن کے مقامات مختلف ہیں علم ہونا چاہیئے معہذا چاہیئے کہ وہ اجزا باہمدیگر مکانی اضافت رکھتے ہوں - مکان ایک نظام اضافات ہے جس میں ہر شے ممتد قائم ہے - لیکن یہ وہ طریقے کثیر کے اجزا کو وحدت میں مربوط کرنے کے کانٹ حس کی طرف منسوب کرتا ہے - اس کی توجیہ پر فی الحال یہاں نظر کرنے کی ضرورت نہیں ہے - اس خیال سے کہ استعمال عام تصورات کا ان میں داخل نہیں ہے اس لیئے کانٹ نے اس کو اپنی فہرست قاطیغوریاس میں داخل نہیں کیا - جو بہت ہی اہم تصورات ہوں ایسے تصورات جن کے ذریعے سے کسی شے

کے اجزاے کثیرہ کو ایک وحدت میں لاسکیں تاکہ وہ شے ہمارے لیئے شے ہو۔ ہر شے کے ادراک[۱] میں مکان اور زمان داخل ہے لیکن ادراک کافی نہیں ہے۔ ہم خاص طریقوں سے شے کا تعقل کرتے ہیں یا ہم تصور کرتے ہیں جب ہم کو من حیث شے اس کا فہم ہوتا ہے۔ پس اس تصور اشیا میں کانٹ کے نزدیک چار امر شامل ہیں (۱) اسکا کوئی صفت رکھنا اور صفت صرف اپنے درجوں کے ساتھ پائی جاسکتی ہے جن میں سے ہر درجہ دوسرے درجے سے تفاوت رکھتا ہے اور اسی صفت کے دوسرے درجے کی طرف مضاف ہے۔ حرارت صرف کسی درجے کی ہوکے پائی جاتی ہے۔ نیلا رنگ خاص ہلکا اور گہرا ہوتا ہے (۲) اس کا کوئی مقدار رکھنا یا ایک کل ہونا جو اجزا سے بنا ہوا ہے۔ (۳) یہ کہ شے چاہیئے کہ جوہر ہو اور اوصاف ذاتی رکھتی ہو جو ہمیشہ مع اپنے تغیرات اور متعاقب حالتوں کے ایک ہی رہے یا مستقل ہو۔ دوسرے جوہروں سے اس کو اضافت ہو اور باہم گر تفاعل ہو اور یہ اضافت تغیرات کو بمتابعت خاص قوانین کے متعین کرتی ہو۔ (۴) یہ کہ ہر شے ایسے جو موجود متصور ہو اس طرح متصور ہو کہ ہر شے موجود سے علاقہ رکھتی ہو ایسا علاقہ جو علماً مفہوم ہوسکے اور ضروری استدلال سے عبارت میں ادا ہوسکے۔ مختلف مخصوص اضافات جو ان معانی میں شامل ہیں کانٹ ان کو قاطیغوریاس (مقولات) کہتا ہے۔ اور اس نے بیان کیا ہے کہ جمیع اختلافات مادیہ اعیان اشیا میں جو ہمارے معلومات سے ہیں ان مقولات یا صور ترکیبیہ کی مثالیں موجود ہیں۔ کوئی چیز میرے سامنے لاؤ۔ اگر ایسی نہیں ہے کہ میں کہہ سکوں کہ یہ وہ ہے یا موجود سمجھ سکوں (کیونکہ بیان مذکور معقول نہ ہوگا، کا ہے نہ اسم کا) پس اس حیثیت سے یہ شے میرے لیئے لا شے ہے۔ لیکن اگر میں اس کو آسمانی کبود کہوں تو میں اس کو موصوف تعقل کر رہا ہوں۔ میں ایک نوع خاص سے صفت کا وہ تصور استعمال کر رہا ہوں جو ایسے مفاہیم سے ایک ہے جن کے ذریعے سے

---

[۱] ادراک اور تصور کا فرق جو کہ علم نفس میں بیان ہوا ہے ملحوظ رہے واضح رہے کہ ادراک اور تصور میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے ادراک بہ نسبت تصور کے جزئی اضافی ہے ۱۲

میں مختلف اشیاء موجودہ کو ایک دوسرے سے اضافت دیتا ہوں بے شک ممکن ہے کہ اس کا ایسا رنگ ہو کہ جو رنگ اب تک میں نے دیکھے ہیں ان میں سے کسی کے مانند نہ ہو۔ جس کے بیان کے لئے میرے پاس کوئی نام نہ ہو۔ لیکن پھر بھی میں اس کو ایک خاص رنگ سے رنگین شناخت کروں گا گو کہ رنگ کا نام مجھ کو معلوم نہ ہو۔ اور اس طرح میں صفت کا تصور کام میں لاتا ہوں گا۔ اگر میں اس کو ایک آسمانی کبود رنگ کا پھندنا کہوں تو میں ایک نوع خاص سے ایک مفہوم مجموع کا جو اجزا سے بنا ہوا ہو استعمال کرتا ہوں۔ کیونکہ اس کے لئے جو متمائز اجزا کو ملا کے مجموع واحد نہ بنا سکے (یعنے ذہناً ترکیب نہ دے سکے) اس کو پھندنا ایک شے واحد کی حیثیت سے مفہوم نہ ہوگا میں جوہر اور (عرض) وصف کا تصور بھی استعمال کر رہا ہوں۔ جب میں اس کو ایک شے اعتبار کرتا ہوں جس کی ایک صفت آسمانی کبود رنگ سے رنگا ہوتا ہے۔ میں اس کو اونی نہیں کہہ سکتا کیونکہ بغیر اس کے کہ اس کی ہستی کو اور معلولیت کو ایک معین طریقے سے ایک بھیڑی کی حیات سے ربط نہ دوں۔ وغیر ذلک۔ صورتیں مکان اور زمان کی میرے اس شے کے مفہوم میں سر تا سر پہلے سے ضمناً داخل ہیں۔ یہ مراد نہیں ہے کہ یہ مفاہیم یا قاطیغو یاس (مقولات) تجریداً مفہوم ہوئے ہیں جو ہم کو اشیاء کے فہم اور ان کے بیان پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے ایک ڈاکٹر جسنے معلوم کیا تھا کہ قد کی انچائی۔ وزن سینہ کی ناپ اور دانتوں کی حالت نہایت اہم ہیئتیں ہیں جو ایک مفروضہ عمر میں بچوں کی صحت کو متعین کر دیتی ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ یہ عنوان خانہ شماری میں قایم کرے اور اس سے شمار بچوں کی حالت کا جو شہر لندن کے مکتبوں میں داخل ہیں لگائے۔ جب ہم ان مفاہیم کے استعمال پر جو ہم اب تک بلا کسی خیال کے کرتے ہیں غور کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ مفاہیم اشیا کے مفہوم میں کیا کام کرتے ہیں۔ جیسے کہ ہم بلا خیال جو صورتیں استدلال کی اعیان اغیا کی متعلق مختلف مطالب پر کام میں لایا کئے جب ان پر تدریجی نظر کرتے ہیں تو ہم کو اس کا علم ہوتا ہے۔ لیکن جس طرح اگر حیوان نہ ہوتا تو کوئی انسان نہ ہوتا یا اگر شکلیں نہ ہوتیں تو دائرہ نہ ہوتا اسی طرح اگر صفتیں متصور نہ ہوتیں تو کسی رنگ کی معرفت نہ ہوتی۔ ہم کبھی نہ سمجھ سکتے کہ گھوڑے نے گاڑی کو چلایا اگر ہم نہ جانتے ہوتے کہ جوہر ایسے وصف رکھتے ہیں جن کے ذریعے وہ کسی اور جوہر میں ایک متعین تغیر پیدا

کر سکتے ہیں۔ ہم گاڑی متحرک ہونے کو ضروری نہ کہتے اگر ہم مختلف حقائق کو ذہن میں جانتے ہوتے کہ ان میں ایسا علاقہ ہے کہ ہم ایک شئے کو دوسری سے استدلال کر سکتے ہیں۔ ان سب مختلف طریقوں سے ہم جن چیزوں کا مفہوم ہم کو ہے ان کی ہیئتیں اور ان کے اجزا کو اضافت دیتے ہیں تمیز کرتے ہیں ایک شئے کو دوسری سے ربط دیتے ہیں ہم ایک ترکیب پیدا کرتے ہیں ورنہ یہ سب ایک غیر مرتب اور نامربوط مجموعہ ایک کثیر شمار احساسات کا ہوتا۔

یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ ارسطاطالیس نے بھی یہ ملاحظہ کیا کہ جب موجودات کی معرفت ہوئی تو معلوم ہوا کہ بعض ان میں سے جوہر ہیں اور ان کے اوصاف ہیں اور بعض اوصاف مختلف اقسام کے ہیں۔ ہم کو معرفت ہوئی کیفیات کے موجود ہونے کی کمیات کے موجود ہونے کی یہ اشیا میں یا اجزاء اشیا میں موجود ہیں یہ اشیا مختلف جثے کی ہیں ان اشیا کی اضافتیں اور مقام مکان میں ہیں زمان میں اِن کا وقت ہے یہ چیزیں کیا فعل کرتی ہیں یا ان پر کیا انفعال واقع ہوتے ہیں ان کی حالتیں اور وضعیں کیا ہیں لیکن ارسطاطالیس[۱] نے ان امور تک شئے کی جانب سے پہنچ کے یہ سوال کیا کہ جن چیزوں کے موجود ہونے کا ہم کو علم ہے ان میں کون سے انحاء وجود کا ہم امتیاز کر سکتے ہیں۔ کانٹ ان امور تک جاننے والے موضوع یعنے (ذہن) کی جانب سے پہنچا۔ اور یہ سوال کیا کہ ہماری عقل کیا ترکیب کرتی ہے کہ اشیاء کا فہم ہم کو ہوتا ہے کہ وہ کس قسم کے اشیا ہیں۔ اگر کانٹ کا تعقل صحیح ہے کہ ہم کو اشیا کا علم نہیں ہو سکتا جب تک کہ ذہن بعض اصول کے موافق اشیا کی کثیر تفریقات کو ایک دوسرے کی طرف اضافت نہ دیتا۔ تو ہم کو یہ توقع رکھنا چاہئیے کہ جب ہم اطوار وجود پر غور کرتے ہیں جن کے ظہور کی ہم کو معرفت ہے تو ہم ان انحاء وجود کو پائیں گے جن کو ذہن اپنی ترکیبی یا اضافت دینے والی فعلیت سے ہمارے لیئے ممکن کرتا ہے۔ اور جب کہ از روے عمومیت درست ہے تو قاطیغوریاس (مقولات) کی دونوں فہرستوں میں کچھ فرق ہونا چاہئیے

---

[۱] ارسطاطالیس کی نظر معروض کی طرف سے تھی کانٹ کی نظر موضوع کی طرف سے تھی ۱۲

لیکن اس کی توضیح ممکن ہے ارسطاطالیس کی فہرست مقولات کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کانٹ نے چار جماعتیں مقولات کی دریافت کیں کیفیت کمیت اضافت اور جہت کیفیت اور کمیت ارسطاطالیس کی فہرست میں موجود ہیں اگرچہ کانٹ نے ہر ایک کو تین حیثیتوں یا حالتوں میں تحلیل کیا ہے۔ جن کے بیان سے یہاں ہم کو تعلق نہیں ہے لیکن کانٹ کی فہرست میں مقولۂ اضافت تین اضافتوں پر حاوی ہے اضافت جوہر اور وصف (عرض) علت اور معلول اور تفاعل (یہ آخر در حقیقت باقی دونوں کو شامل ہے) امتیاز جوہر اور عرض کا ارسطاطالیس کے مثلے میں موجود ہے۔ اور فعل وانفعال میں علت اور معلول کی معرفت بھی پائی جاتی ہے لیکن کانٹ کی فہرست میں کوئی شے محاذی مقولہ' (برائے چہ) یعنے اضافت کے موجود نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جملہ محمولات مقولہ اضافت کے در حقیقت ایک اور مقولے کو بھی شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً بزرگ تر میں مقولۂ کمیت پیشتر میں مقولہ متےٰ (زمان) اور غلام میں مقولہ انفعال دور تر میں مکان چلاّ کے مقولہ کیف۔ باہمہ گر جملہ مقولات میں اضافت شامل ہے۔ کانٹ کا اصل مقصد یہ ہے کہ یہ سب مختلف اضافی افعال ہیں۔ کانٹ کے نزدیک جو ان افعال کو امتیاز کرنا چاہتا تھا یہ بالکل لغو ہوتا اگر اضافت کو ایک جنس اپنے انواع کی قرار دیکے اس سے بحث کرتا۔ یا یہ خیال کرتا کہ میرے اس قول میں کہ سقراط کہ لیطون سے زیادہ محتاط ہے یا بالشتیہ سے قد میں بلند تر ہے کوئی اور قسم اضافت کی شامل ہے بہ نسبت اس کے کہ میں یہ کہوں کہ وہ (سقراط) محتاط تھا یا اس کا قد چار ذراع تھا۔ جملہ احتیاط کسی نہ کسی درجے کی ہوگی ہر انچائی کی کوئی مقدار ہوگی۔ اس لیئے جہاں تک کہ اضافت کے فعل کو مقدار یا درجے سے تعلق ہے یہ مساوی طور سے موجود ہے خواہ وہ حد جس کو اضافت دیجاے وجودی ہو خواہ عدمی لیکن شے کی جانب سے ایسی حدود ہیں جو اس کو کسی اور معین شے کی جانب مضاف کرتے ہیں اور ان کو ارسطاطالیس نے مقولۂ اضافت میں رکھا ہے۔ شاید ارسطاطالیس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جملہ حدود جو مقولہ اضافت سے ہیں وہ مقولہ این یا متے کیف یا ملک فعل یا انفعال کم یا وضع سے بھی ہیں مگر وہ جواب دیتا کہ وہ مقولہ اضافت کیطرف

منسوب کئے گئے نہ اس لیئے کہ ان میں کیفی یا کمی مکانی یا زمانی یا علت کو شامل کرتے ہیں بلکہ وہ ایک شے کو کسی ایک مقولے کے اعتبار سے دوسری شے کی نسبت کے ساتھ متعین کرتے ہیں۔ پھر یہ کہ جو حدود مقولۂ کمیت سے ہیں مثلاً تین فٹ کا یا ایک سال کا وہ کل اور جزء کی نسبت کو بھی شامل ہیں اور کانٹ کی رائے بہت درست ہے کہ ادراکی ترکیب مکان اور زماں کی تصوری ترکیب کل و جزء سے جداگانہ سمجھنا چاہیئے۔ اسی لیئے اس نے مقولہ این اور متے کو ارسطاطالیس کی فہرست میں داخل ہونے ہی پر اعتراض کیا ہے لیکن ارسطاطالیس نے صرف ان انحاء موجود کے ملاحظہ کرنے کی جانب توجہ کی جو پائے جاتے ہیں۔ قسمیں محمول کی جو کہ اعیان اشیاء میں ہیں اس کا یہ مقصد نہ تھا کہ حس اور عقل کے افعال میں اس موقعہ پہ امتیاز کیا جائے جن سے اس کا فہم ممکن ہوتا ہے۔ اور یہ کہ ارسطاطالیس نے ثانوی مفہوم ملک اور وضع کا اور دوں کے ساتھ داخل کیا اس لیے کہ وہ یقیناً مختلف انحاء وجود ہیں۔ کانٹ جس نے یہ خیال کیا کہ وہ صرف تفاعل انفعال ترکیبی کو شامل کرتے ہیں جس کی معرفت حاصل ہو چکی ہے ان مقولات کو قائم نہیں رکھا بہت بڑا فرق درمیان دونوں مثلوں کے یہ ہے کہ ارسطاطالیس کی فہرست میں کوئی شے مقابل جہت کے نہیں ہے جو کہ کانٹ کی فہرست میں ہے یعنے مفہوم بالفعل و ممکن اور ضروری ہونا اشیاء کا ہمارے تعقل میں۔ لیکن ان کی عدم موجودگی سے ہم متعجب نہ ہوں گے۔ جب ہم یہ ملاحظہ کریں کہ اس سوال کے جواب میں کہ موضوع مفروض از روے ماہیت کیا ہے۔ کوئی نہ کہے گا کہ وہ بالفعل موجود یا ممکن ہے یا ضروری ہے۔ ایک نظر عام سے ہم ارسطاطالیس اور کانٹ کے مثلوں کے تعلق کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ ارسطاطالیس نے حاصل کی تقسیم کی اور کانٹ نے طریق تحصیل کی۔ کانٹ نے اس طریق عمل کا امتیاز کیا جس سے ترکیب ہوتی ہے یا اضافت[1]

---

[1] اس کا کیا سبب ہے کہ کانٹ نے تین ترکیبوں[1] جوہر و صف علت[2] و معلول تفاعل[3] کو اضافت سے موسوم کیا ایک تاریخی واقعہ ہے اس کو بخوبی علم تھا کہ اس کے تمام مقولات درحقیقت کثیر کو ایک دوسرے کی جانب اضافت دینے کے ہیں۔

دی جاتی ہے جس کے ذریعے سے (وہ اس کو مانتا تھا) کہ اشیا مع اپنے کثیر اختلافات کے خواہ ان میں از روے سواد کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو۔ سب یکساں طور سے معروض علم ہیں اور اس لیئے اس حد تک از روے صورت ایک ہیں محض موجود ہونا ارسطاطالیس کے نزدیک ممکن نہیں ہے ہونا کوئی با معنی محمول[1] نہیں ہے جو شے موجود ہوگی وہ کسی نہ کسی طور سے موجود ہوگی اور اس اعتبار سے کسی نہ کسی مقولے کے تحت میں ہوگی جو کہ اجناس محمولات کے ہیں جن کو اس نے اس فہرست میں شمار کیا ہے۔ اور تمام اطوار وجود بالآخر کوئی فرد جزئی حقیقی عین اشیا سے ہوگی جو اشیا ان اجناس میں اور ان کے واسطے سے موجود ہیں کانٹ نے کہا ہے کوئی شے معروض علم نہیں ہو سکتی اور اس لیئے ہمارے لیئے وہ موجود نہیں ہے اِلّا یہ کہ اس کا ادراک ہو اور خاص طریقوں سے تعقل ہو[2] صورتیں ادراک یا تصور کی ان مقولات سے کسی نہ کسی کو شامل ہوتی ہیں ہر محمول جس سے کسی شے کا علم حاصل ہوتا ہے اس میں صورتیں جہت کی یعنے فضا اور وقت اور صورتیں تعقل کی موجود ہوتی ہیں۔

---

(۱) اِلّا یہ کہ ہونا ہوسیا یا جوہر کے ہم معنے ہو اور وہ خود ایک مقولہ ہے ۱۲ مصـ

(۲) اگر کانٹ نے اس مفروض میں غلطی کی کہ صوری خاصے کسی شے کے جس کی موجودیت کو وہ ذہن کی ترکیبی فعلیت کی طرف منسوب کرتا ہے اس میں صرف پہچانے نہیں گئے ہیں بلکہ موجود ہیں تا کہ ذہن کی فعلیت کے ذریعے سے پہچانے جائیں لیکن جو کچھ کہا گیا ہے وہ اب بھی اس تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو کہ اس کے مطمع نظر سے ارسطاطالیس کے اور اس کے مسئلے کے مابین قایم ہے ۱۲ مصـ

سوال یہ ہے کہ آیا صفات اشیا کو ہم موجود کہتے ہیں صرف اس لیئے کہ ذہن نے ان کو معلوم کیا ہے یا وہ درحقیقت موجود ہیں اور ذہن نے ان کو صرف معلوم کیا ہے (یعنے اختراع نہیں کیا ہے) دوسرے لفظوں میں صفات اشیا بلکہ خود اشیا محض موضوعی ہیں یا کنہ حقیقت ان کی معروض ہے یعنے فی الواقع موجود ہیں عام اس سے کہ ان کا علم ہم کو ہو یا نہ ہو۔ یہ ما بہ النزاع درمیان تصوریں اور اہل حقیقت کے ہے قائل ۱۲ ھ

# باب چہارم

## محمولات

یہ باب ایساغوجی یعنے کلیات خمس کے بیان میں ہے۔ مدوّن اول اس کا حکیم فرفوریوس مشائی تھا جس نے کتاب ایساغوجی بطور مقدمۂ کتاب ارغنون ارسطاطالیس کے لکھی تھی محمولات سے وہ کلیات مراد ہیں جو حمل کیئے جاتے ہیں۔

باب گذشتہ میں ہماری توجہ حدود کی اعتبارات کی طرف مبذول تھی۔ من حیث المعنے (نہ من حیث اللفظ) اور اگر ہم کسی حد کے معنے سمجھتے ہوں تو ہم اس کو کسی مقولے کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ قبل اس کے کہ ہم کو اس موضوع سے آگاہی ہو جس پر اس کا حمل کیا جاوے۔ بڑا مثلاً مقولہ کمیت سے ہے خواہ وہ مثلث پر محمول ہو خواہ کروندے[1] پر۔ عادل[2] یا عادلانہ مقولۂ کیف سے ہے خواہ نوشیروان پر محمول ہو خواہ اس کے افعال پر۔ ایسی شکل جو کسی حد کے

---

[1] کروندا ایک مشہور چھوٹا پھل ہے جو چٹنی و اچار مربے کے لیے مستعمل ہے ۱۲

[2] ہماری زبان میں لفظ جسٹ کے معنے عادل اگر لیئے جائیں تو شخص پر محمول ہوگا نہ وصفاً؛ اور اگر صفت فعل خلقی کے لیئے لیا جائے تو عادلانہ کہا جاسے گا۔ مثلاً نوشیروان عادل ہے اور نوشیروان کا طرز حکومت عادلانہ ہے انگریزی میں لفظ جسٹ دونوں کے لیئے مستعمل ہے نوشیروان جسٹ ہے۔ اور اس کا طرز حکومت اچھی جسٹ ہے۔ ۱۲

ارسطاطالیس کی فہرست مقالہ طوبیقی یہ دوسری فہرست یورپ کے متاخرین پر ایک مختصر رسالے کے ذریعہ سے پہنچی جس کو حکیم فرفوریوس نے لکھا تھا اس رسالے کا نام ایساغوجی تھا جو بطور مقدمۂ منطق کے لکھا گیا تھا۔ اس کا ترجمہ اولاً لاطینی زبان

مقولے کی طرف منسوب کرنے میں واقع ہوسکتی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ فہرست مقولات کی ناقص ہے (یعنے وہ تصورات جس کے تحت میں تمام ممکن محمولات آسکیں)، یا اس لیئے کہ معنے حد کے پیچیدہ ہوتے ہیں اس وجہ سے ایک ہی وقت میں ایک سے زیادہ مقولے کو شامل ہوتے ہیں مثلاً صیغہ فعل جس میں زمانہ پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ مشکل اس واقعے سے نہیں ہوتی کہ ہم خود حد پر خوض کرتے بلا تعلق موضوع کے جس پر کسی خاص قضیئے میں وہ حمل کیا جائے بہ ایجاب یا بہ سلب۔ اور ارسطاطالیسی رسالے قاطیغوریاس اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ گویا فہرست مقولات مثل حدود نحویہ کے وضع کی گئی ہے۔

اس باب میں ہم حدود کی ایک اور تقسیم پر خوض کریں گے جس کی بنا اس نسبت پر ہے جو محمول کو ساتھ موضوع کے ہوسکتی ہے ارسطاطالیس نے ایسی چار نسبتیں دریافت کی ہیں اور ان میں سے ایک کو وہ دوبارہ تقسیم کرتا ہے جس سے سب ملکے پانچ ہوجاتی ہیں۔ متاخرین ارسطاطالیس[۱] پانچ تجویز کرتے ہیں لیکن ان کی فہرست ایک اہم اعتبار سے فرق رکھتی ہے۔ ارسطاطالیس کے موافق ہر تصدیق میں محمول یا موضوع کی تعریف ہے یا جنس ہے یا فصل یا خاصہ یا عرض ہے۔ اس کے بعد فہرست میں اصل تقسیم پر نظر نہ رہی تعریف کو حذف کرکے اور اس کے عوض نوع کو داخل کیا۔ اب فہرست کی یہ صورت ٹھری جنس نوع فصل خاصہ عرض ان امتیازات کو کلیات (خمس) یا محمولات یا زیادہ صحت کے ساتھ پانچ عنوان قابل حمل کہتے ہیں یہ الفاظ علوم کی زبان میں داخل ہوگئے بلکہ محاورۂ عام میں بھی

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ میں بوثیوس نے کیا تھا۔ اس میں خاصہ کو ارسطاطالیس نے جنس کے مرتبہ پر رکھا تھا گویا کہ یہ ایک متغیر صورت ہوسکتی ہے اور یہ تعریف میں بالنسبت جنس کے زائد ہے اگر جنس اور نوع پر اطلاع ہو تو یہ معلوم ہوسکتا ہے ۱۲ مصر

[۱] دیکھو حاشیہ صفحہ ۷۵

ہم سوال کرتے ہیں نیکی کیا ہے ۔ مونٹم (قوت تحرک) ہوا یا مثلث کی کیا تعریف کرنا چاہیئے ۔ ہم کہتے ہیں کہ بنفشہ ایک نوع (جنس گل) کی ہے سلطنت محدود ایک نوع حکومت کی ہے یہ کہ ایک جنس میں بہ نسبت دوسرے کے شمار انواع کا زیادہ ہوتا ہے ۔ یہ کہ سرطان اور جھینگا مچھلی مختلف جنس کے حیوان ہیں ۔ یہ کہ انسان کی فصل بہ نسبت حیوانات غیر ناطق کے عقل ہے ۔ کنین ایک دوا ہے جس میں بہت سے بیش بہا خواص ہیں یہ کہ جوری نے حکم دیا کہ اتفاقی موت واقع ہوئی ۔ وغیرہ۔ یہ واقعہ کہ استعمال الفاظ کا کسی خاص علم پر موقوف نہیں ہے ۔ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ان الفاظ کی بحث منطق سے نہیں تعلق رکھتی ہے وہ الفاظ صورتیں تعقل کی جملہ قسم کے موضوعات کے متعلق ہمارے ذہن میں پیدا کرتے ہیں ۔

کلی وہ ہے جو محمول ہو سکے یعنے وہ جس کا اطلاق کثیرین پر ہے نہ جزئی پر تمام قسمیں صفتیں حالتیں نسبتیں وغیرہ قابل حمل ہیں اور وہ کلی ہیں جیسا کہ باب دوم میں بیان کیا گیا اس لیئے کہ اس کا تمثل اور تعلق ایک سے زیادہ موضوع جزئی سے ہے ۔ جملہ اسما سوا اسمائے خاص کے ان کلیات خمس میں تقسیم ہو سکتے ہیں لیکن اسماء خاص ان میں داخل نہیں اگرچہ وہ مقولات کی تقسیم میں داخل ہیں اس لیئے کہ وہ جوہر پر دلالت کرتے ہیں ۔ پارتھی نن مثلاً نہ کسی جنس کا نام ہے نہ نوع کا نہ یہ فصل ہے جو ایک نوع کو دوسری نوع سے جدا کرتا ہے نہ یہ کسی شے کا خاصہ یا عرض[1] ہے یہ ایک تعمیر کا نام ہے اور یہ نام اس تعمیر پر دلالت کرتا ہے مع جملہ صفات کے جو اس تعمیر میں ہیں یہ ایک ہیکل ہے ملک دوریہ (حصۂ یونان) کا سنگ مرمر پنطلی قسم کا لگا ہوا ہے تناسبات تعمیر کی سادگی نہایت خوشنما ہے اور سنگ تراشی

---

[1] مصنف کا مقصود لفظ عرض ہے جس کو ہم اپنی زبان میں عارضی کہ سکتے ہیں ۔

کی شان فیدیاس اور اس کے مددگاروں کی صنعت گری ہے شہر اثینہ
کی شان وشوکت کا مایۂ تفاخر ہے یہ جملہ امور اس پر محمول ہو سکتے ہیں
اور یہ سب کلیات ہیں۔ کیا نہیں ہوسکتا کہ کوئی اور تعمیر میکل ہو اسی
قسم کی عمارت نبطلی سنگ سے بنی ہوئی وغیرہ وغیرہ بہر طور یہ خود قابل حمل
نہیں ہے کوئی اور شے پارتھنن نہیں ہو سکتا۔ ہم یہ سوال کر سکتے ہیں
کہ کس قسم کی شے پارتھنن ہے مگر یہ سوال نہیں کر سکتے کہ کس چیز
کی قسم یہ ہے(۱) لہذا جن امتیازات پر ہم کو غور کرنا ہے ان میں صلاحیت
اشیاء کی طرح تقسیم ہونے کی نہیں ہے وہ تصورات ہیں۔ (نہ مثل
مقولات کے) اور ان تصورات پر بانفسہا غور نہیں کیا جاتا بلکہ باہمدیگر
نسبتوں کے اعتبار سے۔

لیکن اشیا کا علم ہم کو تصورات کے ذریعے سے ہوتا ہے
اور بحث تصورات کی باہمی نسبتوں کی بحث ہے ماہئیت اشیاء
سے جس طرح وہ اشیا ہمارے تصور میں آتی ہیں۔

یہ بیان کہ ہم کو اشیا کا علم بذریعہ تصورات سے ہوتا ہے کچھ
توضیح چاہتا ہے۔ یہ اکثر ثابت کیا گیا ہے کہ انگریزی زبان میں صرف
ایک لفظ ٹو نو (جاننا) دو مختلف فعلوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے
دانست اور دریافت۔ جن کے لئے اور زبانوں میں جدا جدا

---

(۱) بریڈلا کے قول کے موافق چیزوں کا "کیا" مطلوب ہے چیزوں کا وہ مطلوب
نہیں ہے یعنے چیزیں باعتبار اپنی صفات کے مطلوب ہیں نہ کہ باعتبار
ذات فقط ۱۲ معہ

ـــہ اصطلاحاً ہمارے علوم میں تین درجے قائم کئے ہیں علم الیقین
وعین الیقین وحق الیقین۔ یہاں صرف درجہ اول کے بکار آمد ہیں ۱۲ھ

ـــہ علم وجود شے مناسب الفاظ ہوں عربی میں معرفت اور علم اس مقصد کو
ظاہر کرتے ہیں ۱۲ھ

فعل[1] ہیں کسی شئے کی معرفت محض تصورات سے نہیں ہو سکتی نپولین کے بارے میں مجھ سے جتنا کچھ کیا جائے اور گو میں اس کی سیرت کا نہایت صاف اور واضح تصور پیدا کر سکوں مگر مجھکو اس کی معرفت نہیں ہوئی اور نہ ہو سکتی ہے معرفت کے معنے کے اعتبار سے ۔ یہ علم صرف ذاتی باہمی میل جول سے ہو سکتا ہے ۔ اور ہر شخص کے لیئے علٰحدہ میل جول درکار ہے ۔ اور محض علم (وجود شئے) بذریعۂ تصورات کے پیدا ہوتا ہے اور بغیر اس کے معرفت نہیں ہوتی اگرچہ یہ علم خود معرفت کی حد کو نہیں پہنچتا ۔ میں ایک شخص کے بارے میں بہت کچھ جانتا ہوں اگرچہ اس سے کبھی ملاقات نہوئی ہو ۔ لیکن واقعی ممکن ہے کہ میں اس سے ایک مرتبہ ملا ہوں بغیر اس کے کہ میں جانوں کہ وہ کون تھا یا اور کچھ اس کے متعلق معلوم ہو ۔ اور صورت دوم میں مجھکو بہ نسبت صورت اول کے کچھ زیادہ معرفت نہیں حاصل ہوئی ۔

اکثر ہمارا علم چیزوں کے متعلق (محض علم) ہے چیزیں ہمارے لیئے مفید ہیں اور اہمیت رکھتی ہیں نہ اس وجہ سے کہ وہ خاص (جزئی) چیزیں ہیں بلکہ اس لیئے کہ ان کی ماہیت کیا ہے یہ حال اشخاص کا نہیں ہے اور پھر اشخاص میں بھی بہت کچھ اس لیئے ہے ۔ ایک اچھے خیاط کی ضرورت ہے اسمتھ (خیاط) کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ بعض خیاط کی اور اکثر اس کی معرفت کی حاجت نہیں ہوتی ۔ اگر اسمتھ کے بارے میں

---

[1] دیکھو گروٹ کی کتاب اکسپلوریشیو فلاسوفیکا (تلاش حکمت) ۔ یہ ایک ایسی تصنیف ہے اور اس کا مصنف وہ ہے کہ جیسی شہرت ان کی ہونا چاہئے تھی وہ نہیں ہوئی ۔ کسی شئے سے آگاہ ہونا اور کسی شئے کا محض علم ہونا یہ دونوں اسی کتاب سے ماخوذ ہیں ۱۲ مصر

معرفت اور محض علم میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے معرفت کے ساتھ علم لازم ہے اگرچہ علم کے لیئے معرفت لازم نہیں ۱۲ ظ

کچھ معلوم ہو تو کام چل سکتا ہے بغیر اس کے کہ اس شے کو صرف جانتا ہو۔

اب یہ سمجھ لیا گیا ہو گا کہ کس معنے سے ہم چیزوں کو بواسطۂ تصورات کے جانتے ہیں ہم بواسطۂ تصورات چیزوں کی ذاتی معرفت نہیں رکھتے اگرہم تصورات کے ذریعے سے ان کا تعقل کر سکتے ہیں ان پر غور کر سکتے ہیں استدلال کر سکتے ہیں۔ اور تصور کو کہہ سکتے ہیں کہ شے سے کلی ہونے کی جہت سے فرق رکھتا ہے نہ جزئی ہونے کی جہت سے۔ وہ معروض عقل ہے نہ معروض حس۔ ہمیشہ ثابت ہے بدلنے والا نہیں ہے پورے طور سے قابل دریافت ہے نہ جزئی طور سے[1]۔ مثلاً فرض کرو ایک گھڑی کا تصور۔ گھڑی، ایک کل ہے جس میں پہیوں کو اس طرح حرکت دی گئی ہے اور منظم کی گئی ہے جس کے ذریعے سے سوئی یا سوئیاں یکساں رفتار سے گردش کرتی ہیں عموماً چوبیس گھنٹوں میں دو بار ایک ڈائل گول صفحہ کے گرد۔ تاکہ ڈائل پر جو تقسیم ہے ان کو بتا کے دنرات کے وقت پر دلالت کریں یہ ایک گھڑی کا تصور ہے۔ یہ صاف صاف کلی ہے کیونکہ اس کا اطلاق ہر گھڑی پر ہوتا ہے۔ یہ معروض تعقل ہے حس سے محسوس نہیں ہو سکتا نہ ٹٹول کے معلوم ہو سکتا ہے نہ دیکھ کے جیسے میری گھڑی محسوس ہو سکتی ہے یہ ثابت ہے بدلنے والا نہیں ہے میری گھڑی فرسودہ ہو جاتی ہے یا ٹوٹ جاتی ہے اور یہ تصور بالکل قابل فہم اور مفہوم ہے اگرچہ میری گھڑی کے اکثر پرزے مجھکو معلوم نہیں ہیں اور نہ میں سمجھتا ہوں۔ وہ فلزات جن سے یہ بنی ہے کہاں سے آئے تھے اور کن سلسلۂ واقعات سے گھڑی ساز کے پاس آئے۔ آج کیوں دس سکنڈ یہ بطی ہے اور کل کیوں ۱۳ سکنڈ سریع ہو گئی۔ وغیرہ۔ کوئی میری خاص گھڑی کی پوری تاریخ اور خصوصیات مزاج سے آگاہ نہیں ہے بایں ہمہ وہ ایک قابل اطمینان مفہوم گھڑی

---

(۱) یہ آخری مطلوب تصور سے متحقق نہیں ہوتا شخص کا علم پورے طور سے نہیں ہو سکتا لیکن تصور کا مفہوم کامل ہو سکتا ہے ۱۲ مص؛

کا سمجھ[۵۱] سکتا ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا تصور محض ایک معروض تعقل کا ہے اور اُس کا وجود اشیا میں نہیں ہے (جب کہ یہ ہمارے اذہان سے خارج ہو)؟ یا یہ کہ یہ اشیا میں[۵۲] موجود ہے؟ بہت سی سیاہی بلکہ بہت سا خون بھی اس تنازع پر صرف ہو چکا ہے۔ جس کا کچھ حوالہ مذہب اسمیت اور حقیقت کے تقابل میں دیا جا چکا ہے۔ ایک ابتدائی کتاب کے لئے یہ کافی ہے کہ مختصر اور کافی ہو۔ تصورات کا وجود اشیا میں بھی ہے اور ہمارے ذہنوں[۵۳] میں بھی یہ شے جس کو میں اپنے جیب سے باہر نکال سکتا ہوں۔ جس کو دیکھتا ہوں چھوتا ہوں اور اس کی ٹک ٹک سنتا ہوں۔ یہ خود ایک کل ہے جس میں پہیوں کی گردش سے سوئیاں وقت بتاتی ہیں جیسا کہ اوپر گھڑی کے تصور کے باب میں لکھا گیا ہے۔ یہ میرا تصور گھڑی کا ہے۔ (اگر میرا تصور صحیح تصور ہے) وہ ایک جزئی گھڑی ہے۔ جو کچھ میں اشیاء کی نسبت جانتا ہوں وہ اشیاء کی ماہیت ہے۔ وہ چیزیں اور نہیں ہو سکتیں جس سے میرے علم نے بحث کی ہے۔ لیکن گو کہ تصورات خارج میں موجود ہوں اور ذہن میں بھی لیکن طور ان دو وجودوں کا دونوں صورتوں میں ایک اہم حیثیت سے اختلاف رکھتا ہے۔ ہمارے ذہنوں میں دونوں ایک حد تک متفرد ہیں میرا علم ایک جزئی شے کا جزءً جزءً متعدد محمولات کے واسطے سے جو اس سے تعلق رکھتے ہیں پیدا ہوتا ہے۔ ہر محمول سے ایک جداگانہ تصور یا ایک مختلف خاصیت شے کی ماہیت کی ظاہر

---

۵۱ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ گھڑی کا کلی علم سمجھ میں آسکتا ہے اور جزئی گھڑی کا علم دشوار ہے ۱۲

۵۲ یا موجود ہے (جیسا کہ بعض کا مسلمہ ہے، جزئیات سے علٰحدہ اور ہمارے ذہنوں سے بھی علٰحدہ ۱۲ مصا

۵۳ . حاشیہ مصنف (۱) بے شک اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ ہمارے کلوں میں بھرے ہوئے ہیں ۱۲ مصا

ہوتی ہے لیکن اس شے میں یہ خاصیتیں الگ الگ نہیں ہیں۔ شے جزئی بیکبار اور مجموعاً سب کچھ ہے جو کہ اس پر محمول ہو سکتا ہے جدا جدا کر کے یا یکے بعد دیگرے (الا یہ کہ محمولات اس پر یکے بعد دیگرے صادق آئیں) مثلاً اپنی گھڑی کے تعقل میں ہیں اس کی نسبت یہ سمجھوں کہ ایک یہ وقت بتانے کا آلہ ہے یا جائداد منقولہ متروکہ ہے۔ جس کا قطر دو انچہ ہے وغیرہا۔ ان تصوروں میں کوئی علاقہ نہیں تصور کیا گیا ہے وہ سب گویا ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ لیکن وہ سب اور اُن کے سوا اور بہت کچھ اس چیز میں ملے ہوئے ہیں[1] شے جزئی وہ سب ہے جو اس پر محمول ہو سکتا ہے۔ (اور کوئی انتہا اس کی نہیں ہے کہ اس پر کیا کیا محمول ہو سکتا ہے اگر ہم اُس کی پوری تاریخ سے آگاہ ہوں) لیکن ہر شے جو اس پر محمول ہوتی ہے وہ دوسری شے نہیں ہے[2]۔

ایک شے کمرے میں آتی ہے جس کو میں ٹڑے، کہتا ہوں ٹڑے کیا ہے؟ یہ ایک کتا ہے۔ حیوان بھونکنے والا۔ میرے پیروں کے پاس ہے۔ میرا ہے۔ ٹڑے یہ سب ہے۔ لیکن کیا ہر کتا یہ سب ہے۔ ایک کتا (یعنے کوئی کتا) ایک حیوان ہے۔ اور کتا بھونکا کرتا ہے مگر میں نہیں کہہ سکتا کہ ایک کتا (یعنے کوئی کتا) میرا ہے۔ یا میرے پاؤں کے پاس ہے۔ اور گو کہ کتا ایک حیوان ہے یہ اسی طرح صحیح نہیں ہے کہ ہر حیوان کتا ہے یا جو میرے پاؤں کے پاس ہے وہ میرا ہے۔

پس تو علاقہ ان مختلف تصورات میں باہم کر کیا ہے جو سب

---

[1] لفظ شے یہاں اولاً جزئی کے لئے کہا گیا ہے یعنے موضوع حمل۔ پھر کل کے لئے یعنے وہ خاصیت جو محمول ہوئی ہے۔ یہ لفظ ان دونوں معنوں میں بولی جا چکی ہے۔ انگریزی محاورہ دونوں استعمالوں کو جائز رکھتا ہے مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں (1) اُس چیز کے بارے میں میں کچھ نہیں جانتا (2)۔ اور یہ مناسب ہوگا کہ اس لفظ کو تقریباً دونوں معنوں میں استعمال کریں تاکہ ابہام کی طرف توجہ مبذول ہو ۱۲ مصـ

[2] ہر محمول جدا اگانہ ہے ایک محمول بعینہ دوسرا محمول نہیں ہے ۱۲ ط

ایک ہی جزئی پر محمول ہوسکیں؟ کیا یہ اس طرح اس میں ملے ہیں جیسے پتھر ایک انبار میں ملے ہوئے ہیں۔ سب پتھر جو ایک جگہ ہوں انبار ہیں؟ یا بادام ایک سیب کی یخنی میں۔ سیب بادام نہیں ہیں؟ یا جیسے کڑیاں ایک زرہ میں۔ جس میں کڑیاں بے شک زرہ ہیں مگر صرف اس حیثیت سے کہ وہ ایک خاص طریقے سے ایک میں ایک گتھی ہوئی ہیں؟ یہ بسہولت معلوم ہوسکتا ہے کہ ان تمثیلوں سے کوئی بھی ٹھیک نہیں ہے۔ ارسطاطالیس کے نزدیک وہ پانچ طریقوں سے کسی ایک طریقے کی نسبت رکھتی ہیں۔ کوئی قضیہ فرض کرو أ۔ ب ہے جس میں موضوع ا اسم خاص نہیں ہے بلکہ ایک حد عام عین ہے یا ایک حد مجرد انتزاعی ہے۔ محمول ب۔ یا تعریف[1] یا جنس یا فصل یا خاصہ یا عرض[2] ہے ا کا۔ ان علاقوں سے ایک یا دوسرا دونوں تصوروں ا و ب میں ضرور ہونا چاہیئے کسی جزئی میں جو ان سے موصوف ہوں۔

جو بیان ابھی کیا گیا صریحاً ہمارے تعقل کی ماہیت سے متعلق ہے یعنے تعقل اشیا عموماً۔ اصطلاحی حدود کو ابھی سمجھانا ہے لیکن یہ حقیقی عمل درآمد ہمارے ذہن کا ہے جس پر وہ اصطلاحات دلالت کرتے ہوئے ظاہر ہوتے ہیں۔ منطق نے اصطلاحات کو اختراع کیا ہے بلکہ جو علاقے ان الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں ان کو دریافت کیا ہے۔

اگر ہم کوئی حد فرض کریں جو کہ کلی ہو جزئی نہ ہو اور اس کو ایک تصدیق کا موضوع بنائیں۔ پس محمول یا موضوع کے مساوی ہوگا یا نہوگا۔

---

[1] ملاحظہ ہو صفحہ ۶۲ فرفوریوس کی فہرست پر من بعد غور کیا جائے گا ۱۲ مصر

[2] لہذا بے شک جس پر ایک محمول نہ ہو دوسرا بھی محمول نہو گا ۱۲ مصر

[3] اگر یہ محمول ہے جو اپنی ماہیت سے سوائے ایک جزئی سے زیادہ پر محمول نہیں ہوسکتا مثلاً صفات الٰہیہ ۱۲ مصر

ایک حد دوسرے حد کے متساوی[عله] کہلاتی ہے جب کہ ہر ایک اُن میں سے جن چیزوں پر ایک محمول ہوتی ہے دوسری بھی محمول ہو۔ مثلث متساوی الاضلاع اور مثلث متساوی الزوایا مساوی حدود ہیں کیونکہ ہر مثلث متساوی الاضلاع متساوی الزوایا ہے لیکن حد متساوی الاضلاع حد متساوی الزوایا کے مساوی نہیں ہے کیونکہ ایسی اشکال ہیں جو متساوی الاضلاع ہیں مگر متساوی الزوایا نہیں ہیں۔ اس امر سے آگاہ کر دینا ضرور ہے کیونکہ اس کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ ہم اب مختلف کلیات کے علاقے سے بحث کریں گے جو کہ ایک ہی جزئی پر محمول ہو سکیں اور نہ اُس علاقے سے جو کہ اُن میں اور جزئی میں ہو جن پر وہ محمول ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ علاقہ حیوان اور میرا وغیرہ کتے سے اور نہ وہ علاقہ جو ان میں اور ٹرے (خاص کتے) میں ہے)۔ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ جب موضوع کسی تصدیق کا جزئی ہو تو محمول بمشکل کبھی مساوی ہوتا ہے کیونکہ محمول کلی ہے جو کہ سوائے اس جزئی کے اور موضوعات پر بھی محمول ہو سکتا ہے۔ میرا مثلاً سوائے ٹرے کے اور موضوعات پر بھی محمول ہو سکتا ہے۔ حالانکہ یہ جزئی اُن میں سے کسی پر محمول نہیں ہو سکتا کوئی اور چیز جس کو میں میرا کہتا ہوں ٹرے نہیں ہے۔ پس جہاں کہیں محمول کسی تصدیق کا موضوع کے مساوی ہو وہ یا تو حد (تعریف) ہے یا کوئی خاصہ اس کا جہاں مساوی نہ ہو وہاں یا تو یا جز (حد) تعریف ہو گا یا مثلاً جنس یا فصل یا عرض۔

کسی شے کی حد (تعریف) اس کی ذات کا بیان ہے یعنی وہ جو اس چیز کو یہ چیز بناتا ہے نہ شے دیگر۔ ان تصدیقات میں (جن کا ذکر ہو گا) محمول موضوع کی تعریف ہونے کا مقتضی ہے۔ نظام عضوی ایک مادی جسم ہے جس کے اجزا باہمدیگر بطور غایات اور وسائط

---

[عله] حد مساوی کی مثال انسان اور حیوان ناطق ہے یہ دونوں زید پر مساوی طور سے محمول ہو سکتی ہیں زید انسان ہے زید حیوان ناطق ان دونوں قضیوں میں کوئی فرق نہیں ہے ۱۲

گئے ہیں۔ کلیسا ایک عمارت ہے جو عبادت الٰہی کے لیے حسب اصول مذہب مسیحی تعمیر کی گئی ہے مونئم مقدار حرکت ہے۔ دولت وہ ہے جس کی قیمت تبادلے میں ہو مثلث وہ شکل ہے جو تین سید ھے خطوں سے گھری ہو۔ خط سطح کی حد ہے محمول بیان ہے اس کا کہ جس سے کوئی شے نظام عضوی ہو جاتی ہے کلیسا خط مثلث: مونئم کس طرح پیدا ہوا۔ یا دولت کی ماہیت کیا ہے۔ جو اس کو اور چیزوں سے کسے مثلاً نفرت اور تعمیر سے ممیز کرتی ہے تصدیق سے یہ ظاہر ہے کہ محمول جہاں اس کا مقتضی ہے کہ وہ (حد) تعریف ہو موضوع کے ساتھ ہے مساوات کا بھی مقتضی ہے۔ اگر نظام عضوی ایک جسم مادی ہے جس کے اجزا باہمدیگر غایات اور وسائط ہیں تو میرا کتا بڑے ایک نظام عضوی ہونے سے ایسا ہی ہے اور جو چیز ایسی ہے وہ نظام عضوی ہے۔ کیونکہ ایسا جسم ہونا نظام عضوی ہونا ہے۔ اگر دولت وہ چیز ہے جو تبادلے میں قیمت رکھتی ہو پس سونا جو تبادلہ رکھتا ہے دولت ہے۔ وغیرہ۔

جنس کسی شے کی ماہیت کا ایسا جز ہے جو اور چیزوں پر بھی محمول ہو سکتا ہو جو شے اول سے دوسری قسم کی ہوں۔ ہر معرف جو اوپر مذکور ہوا ہے اس طرح شروع ہوتا ہے کہ موضوع کوئی ایسی شے ہے کہ سوا سے موضوع کے اور چیزیں بھی ویسی ہیں۔ نظام عضوی جسم مادی ہے (مشین کل) بھی جسم مادّی ہے یا ایک پتھر کی سل۔ کلیسا عمارت ہے اصطبل بھی عمارت ہے۔ مثلث ایک مسطح شکل ہے۔ مربع بھی ایسا ہی ہے۔ خط سطح کی انتہا ہے نقطہ بھی انتہا ہے مگر خط کی انتہا۔ دولت وہ ہے جو قیمت رکھتی ہو۔ نیکی بھی ایسی ہے مگر نہ تبادلے میں۔ کیونکہ ہم[1] نیکی کو ایک سے دوسرے کی طرف

[1] ایمان دار آدمی اکثر موقعوں پر بہتر قیمت حاصل کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ لہٰذا بعض علمائے اقتصاد نیکی کو دولت کہیں گے ۱۲ مصر

منتقل نہیں کر سکتے۔ہو منٹم مقدار حرکت ہے نہ مقدار مادہ۔یہ (عمارت شکل مسطح انتہا وغیرہ) اجناس ہیں۔اور جنس اور موضوعات پر محمول ہو سکتی ہے اس لیئے مساوی نہیں بداہتہً۔بعض اوقات جنس کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ وہ ایک بڑی قسم ہے جس میں محدود داخل ہے۔شکل میں مثلاً ایک قسم ہونے کے اعتبار سے مثلث مربع اور بہت سی ماتحت قسمیں داخل ہیں۔عمارت میں ایک قسم ہونے کے اعتبار سے گرجا اصطبل بارکیں وغیرہ داخل ہیں۔یہ توضیح عمدہ نہیں ہے اس کے وجوہ عنقریب بیان کیئے جائینگے لیکن اس بیان سے ایک عمدہ توضیح کے نکلنے کی راہ کھلتی ہے۔

**فصل** ایک جزء شے کی ماہیت کا ہے یا اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں ایک نوع کا جو کہ اس نوع کو اس جنس کے ماتحت اور نوعوں سے جدا کرتا ہے نظام عضوی کا یہ فصل ہے کہ اُس کے اجزا باہمدیگر غایات اور وسائط ہیں اس اعتبار سے یہ اور مادی جسموں سے اختلاف رکھتا ہے۔کلیسا کا فصل خدا کی عبادت کے لیئے ہونا موافق اصول مسیحی مذہب کے۔اس اعتبار سے یہ اور عمارتوں سے مختلف ہے۔وغیرہ جنس اور فصل یا (فصول[2]) دونوں کے ملنے سے نوع بنتی ہے یا محدود کی ماہیت کو پورا کرتے ہیں۔فصل بھی مثل جنس ضرور نہیں ہے کہ موضوع کے مساوی ہو۔عوام الناس کی مناجات کی کتاب خدا کی عبادت کے لیئے ہے حسب مذہب مسیحی لیکن کلیسا نہیں ہے۔اس لیئے کہ عمارت نہیں ہے۔اور جس صورت میں کوئی جنس سوائے اس کے جس سے اس

---

[1] اس کو تسلیم کر لینا چاہیئے اس طرح کہ قابل تغیر ہے جیسا کہ عنقریب بیان ہوگا کیونکہ جنس بجائے خود غیر معین ہے اور ہر نوع کے ساتھ در اصل بدل جاتی ہے ۱۲ مصنف

[2] اس کی جمع لینا چاہیئے اگر جنس کے مختلف جہات ہیں جو انواع سے قابل تعین ہیں ۱۲ مصنف

موضوع کا تعلق ہے اس وصف کی صلاحیت نہیں رکھ سکتی جو وصف بطور فصل استعمال کیا گیا ہے تو فصل مساوی موضوع کے ہوتی ہے۔ مثلاً ذوی الفقرات ایک حیوان ہے مخصوص ہیأت کا اور یہ وصف سوائے حیوان کے اور کہیں نہیں پایا جا سکتا لہذا فصل ذوی الفقرات حیوان کے مساوی ہے۔ اور ایسی ہی صورت میں تعریف کی شان پوری ہوتی ہے۔

جو یہ کہتے ہیں کہ جنس ایک قسم اعظم ہے جس میں نوع بطور قسم اصغر کے داخل ہے یہ کہتے ہیں کہ فصل ایسا وصف ہے جس کے حاصل ہونے سے قسم اصغر بقیہ قسم اکبر سے علیحدہ ہو جاتی ہے۔ اگر مربعات شبیہ بہ معینات مثلثات مخمسات یہ سب اشکال مسطح کی قسم میں داخل ہیں کیونکہ اُن میں یہ وصف مشترک ہے پس مثلثات کی تفریق بقیہ قسم سے جو کہ اُس جنس میں داخل ہیں اس وصف کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ تین ضلعے رکھتی ہے۔ بشرطیکہ یہ نہ فرض کیا جائے کہ فصل کا اضافہ قسم اعظم کے وصف مشترک پر اسی اوپری طریقے سے ہے جیسے شکر چاء میں ملائی جاتی ہے تو کوئی تازہ ضرر اس طرح بیان کرنے میں نہ ہوگا۔

خاصہ ایک وصف ہے جو کسی موضوع کے جملہ افراد میں مشترک اور اس موضوع سے مخصوص[۱] ہو اور اس اعتبار سے وہ مساوی ہے بداہتہ

---

[۱] ذہن نشین رہے کہ موضوع کلی ہے جزئی نہیں ہے۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ بھونکنا ایک وصف مشترک ٹرے کا ہے بلکہ یہ کہوں گا کہ کتے کا وصف مشترک یعنے کتے کی ہر فرد میں موجود ہے۔ ارسطا طالیس کبھی کسی وصف کو کسی جزئی سے مخصوص کہتا ہے نہ کسی قسم یا کلی کا خاصہ۔ اور اوصاف مخصوصہ ایک قسم کے منجملہ چند اقسام لہذا دو اس قسم کی تفریق کے لیئے بکار آمد ہوتا ہے۔ تاکہ اور اقسام سے علیحدہ ہو جائے (اگرچہ شاید اس شمار قسم سے خارج بھی پایا جائے) اس کو خاصہ اضافی کہتا ہے مثلاً یہ ایک

مگر اس کی ذات کا جز نہیں ہے ۔ اور اس لیئے اس کی تعریف
میں داخل نہیں ہے مثلاً نظام آلی منقبض ۔ قابل تحریک ۔ غذا[1] کو تحلیل
کرکے تولید مثل شخصی اور تولید مثل نوعی کرتا ہے ۔ یہ امور ہر نظام آلی
کے اوصاف میں ہیں اور کسی چیز کے اوصاف میں نہیں ہیں یہ
موضوع کے افراد میں مشترک اور اس سے مخصوص ہیں مگر اس
کی تعریف میں داخل نہیں ہیں ۔ ایک مثلث کے داخلی زاویئے مساوی
دو قائموں کے ہوتے ہیں اور اس کا رقبہ اس متوازی الاضلاع
سے جو اس قاعدے پر اور درمیان ایک متوازئین کے ہوں نصف
ہوتا ہے ۔ خط یا مستقیم ہے یا منحنی یہاں دو نقیض ملکے مشترک
اور مخصوص ہیں وغیرہ ۔

اور جملہ اوصاف کسی موضوع کے اعراض ہیں ۔ عرض کی یہ
تعریف ہوسکتی ہے کہ محمول غیر مساوی جو کہ ذات میں داخل نہیں ہے ؛
یا ایک وصف جو برابر طور سے کسی موضوع سے تعلق رکھتا ہو یا نہ
تعلق رکھتا ہو یہ اخیر اچھی تعریف ہے کیونکہ اس تعریف سے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ عرض کیا ہے اور پہلی تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے
کہ عرض کیا نہیں[2] ہے ۔ یہ ایک عرض ہے نظام آلی کا کہ وہ بطور غذا

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ خاصہ اضافی انسان کا ہے چوپایوں کے مقابلے میں کہ وہ
دو پیروں پر چلتا ہے (ماشی علے قدمیہ) لیکن یہی خاصہ چڑیوں کا بھی ہے ۔ اس نے امتیاز کیا
کہ یہ استعمال لفظ خاصہ کا وہی نہیں جو متن میں بیان ہوا ہے اور نہ اس کی رائے
میں یہ عمدہ استعمال ہے ۔ ملاحظہ ہو کتاب طوبیقی ۔ مصہ

[1] غذا جب انسان کے بدن میں داخل ہوتی ہے اس کے اخلاط
مثل خون وغیرہ کے بنتے ہیں اس کو تولید مثل شخصی کہتے ہیں اور نسل
پیدا کرنے کو تولید مثل نوعی ۱۲ مصہ

[2] پہلی تعریف عدمی ہے اور یہ تعریف وجودی ہے دیکھو کتاب طوبیقیہ مصنفہ ارسطاطالیس ۱۲

مستعمل ہو اس لئے کہ وہ بطور غذا مستعمل ہوسکتا ہے مگر یہ ضروری نہیں ہے۔ کلیسا کا یہ عرض ہے کہ وہ کلیسائے اعظم ہو۔ بعض کلیسا کلیسائے اعظم ہیں اور بعض نہیں ہیں۔ یہ ایک عرض ہے کسی اجیر کا دیندار ہونا اور یہ بھی عرض ہے کہ بے ایمان ہو دیانت خیانت دونوں میں کوئی منافی اجیر کے نہیں ہے۔

جو مسئلہ ابھی بیان کیا گیا ہے اس میں کئی امر قابل غوض ہیں۔ ان میں یہ نہایت اہم ہیں:—

(۱) کسی حد کی تحلیل جنس اور فصل میں کیونکر سمجھ میں آسکتی ہے؟

(۲) کسی شے کے ذاتیات اور خواص کا امتیاز کیونکر ہوسکتا ہے؟

(۳) عرض اور دوسرے کلیات میں جو تباین ہے وہ کس طرح مفہوم ہوسکتا ہے۔

انسب یہ ہے کہ تیسرے امر پر اولاً نظر کیجائے۔

جب ہم کسی جنس یا قسم کے ارکان کی تفریق کرتے ہیں تو بعد تقسیم کرنے اس قدر انواع کے جو ہمارے سمجھ میں آتے ہیں ایک اور اضافہ کر دیتے ہیں تاکہ اس میں جو ان میں سے کسی میں داخل نہیں ہے داخل ہو جائے مثلاً اپنی کتابوں کی تقسیم میں مثلاً میں اس طرح سے کروں تاریخی فلسفی فقہ اللغوی علم تجربی (علوم حکمی) و متفرقات۔ آخری تقسیم صرف اس لئے بڑھائی گئی ہے تاکہ اس میں وہ کتاب آسکے جو کسی اور تقسیم میں نہیں آسکتی اگرچہ متفرقات میں کوئی ایسی صفت مشترک نہیں ہے جس سے وہ ہر کتاب کو جو اس میں داخل ہو ایک ہی طرح سے اور کتابوں سے ممیز کر سکے۔ پس عرض ایک ایسا عنوان قابل حمل مفاہیم کا ہے جن میں ایسا محمول داخل ہوتا ہے جو نہ حد ہے نہ فصل نہ جنس نہ خاصہ اپنے موضوع کا مگر یہ عنوان مثل متفرقات کے نہیں ہے وہ نسبت جو کہ ان محمولات کو جو عرض کہلاتے ہیں اپنے موضوع سے ہے اس میں اور دوسرے محمولات کو جو نسبت

موضوع سے ہے ان میں ایک معین اور اہم امتیاز ہے کہ ادر محمولات
موضوع سے بالکلیہ اور ضروری تعلق رکھتے ہیں اور عرضی محمول ایسا تعلق
نہیں رکھتے کسی جزئی سے بے شمار محمولات منسوب ہو سکتے ہیں جیسا کہ
ہم ملاحظہ کر چکے ہیں بعض اُن میں سے متصل ہیں یا اس کو ہم یوں کہ سکتے
ہیں کہ ان میں اوراکی اتصال ہے یعنے اگر ہم کو کسی محمول کا درست
تصور ہو تو ہم کو معلوم ہو گا کہ اس میں دوسرا کس طرح شامل ہے ٹڑے
مثلاً ایک کتا ہے حیوان ہے - اور یہ محمولات عند التصور متصل ہیں
کیونکہ کتے کے تصور میں حیوان کا تصور شامل ہے - میری گھڑی
کی سوئیاں ہیں سوئیاں رکھنے میں اور گھڑی ہونے میں تصوری اتصال
ہے کیونکہ جب تک سوئیاں نہ ہوں گھڑی وقت بتانے کا کام نہیں
دیسکتی پس یہ ایک آلۂ ساعت ہونے کی حیثیت سے اُس کے
تصور کا جز ہے لیکن اور بہت سے محمولات ایسے ہوتے ہیں
جو کہ لازم ہیں کسی جزئی کے لیئے اگرچہ از روے تصور متصل نہیں
ہیں - مثلاً کتا ہونے کے ماورا ٹڑے میرا ہے - اور اسقف
آکلنڈ کے گھر میں پیدا ہوا تھا - کوئی وجہ نہیں ہے کہ کتے کی
ماہیت یا تصور میں کہ یہ میرا کیوں ہو نہ اس جز کی ماہیت میں جو
میری ہو - یا اسقف آکلنڈ کے مکان میں کیوں پیدا ہو - نہ اسقف
آکلنڈ کے مکان میں پیدا ہونے میں اور اس میں - یہ میرا کیوں
ہو - یہ کتا کیوں ہو - اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مخصوص کتے
ٹڑے کی صورت میں اس کی وجہ ہے کہ میرا کیوں ہو اور اس کی
وجہ ہے کہ وہ اسقف آکلنڈ کے گھر میں کیوں پیدا ہوا - پہلے واقعے
کا سبب شاید یہ ہو کہ وہ مجھے دیا گیا تھا - اس کو کوئی تعلق دوسرے
واقعے سے نہیں ہے جو کہ یہ ہے (کہ اس کی ماں اس زمانے
میں وہیں تھی) اور ان دونوں وجہوں کو اس کے کتا ہونے
سے کوئی تعلق نہیں ہے - وہ پھر بھی کتا ہو سکتا تھا اگر مجھ کو نہ دیا جاتا -

یادہ اسقفِ لیسد روکے گھر پیدا ہوا ہوتا۔ بے شک کافی علم ہونے سے اس کے تمام اوصاف کی موجودگی کی کسی جزئی میں توجیہ ہوسکتی ہے لیکن یہ توجیہ بہت کچھ تاریخی ہوگی ہم کو اس جزئی کی تاریخ کے جاننے کی ضرورت ہے تاکہ ملاحظہ کریں کہ اس کی کیا وجہ کہ متعدد مختلف اور بہ ظاہر غیر متصل امور سب کے سب ایک موضوع پر حمل کے قابل کیوں ہوگئے۔ مزید براں جہاں دو محمول از روے تصور متصل ہیں وہاں ایک جزئی کی تاریخ کے علم سے بہ تعین ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا جب ایک حمل ہو سکتا ہے تو دوسرا بھی حمل ہوسکتا ہے۔

یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ اور علم میں بڑا فرق ہے علم کا مقصد یہ ہے کہ کلیات کے تعلق کا سراغ لگایا جاے تاریخ ان کا ہونا اتفاق سے جزئیات میں تجویز کرتی ہے۔ بے شک ایک دوسرے کے لیئے مفید ہیں۔ اس کے ملاحظہ کرنے سے کہ از روے تاریخ اوصاف کیونکر مختلف جزئیات میں متصل یا غیر متصل[1] ہوتے ہیں ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ درحقیقت کون اوصاف متصل ہیں پھر جو اتصالات اوصاف معلوم ہو جاتے ہیں یا وہ قوانین جن کو علم قائم کرتا ہے جزئیات کی تاریخ کے واضح کرنے میں مدد دیتے ہیں اور جب ایک اجتماع تاریخی واقعات کا جب ایسی مثالوں میں تحلیل ہوجاتا ہے جن میں تعلقات ہیں کہ اگر ہم ان کی ماہیت کو سمجھیں تو ہم کو معلوم ہو کہ ایک دوسرے کی فرع ہے تو تاریخ علمی ہوجاتی ہے۔

اتفاقی ضروری اور کلی کا مقابل ہے محاورۂ عام سے بھی

---

[1] اس کی مثال منطق استقرائی کا جزاعظم ہے ہم کو معلوم ہوگا کہ اکثر تعلقات از روے استقرار قائم ہوگئے ہیں جن کی ضرورت کا فہم ابھی تک باقی ہے ۱۲ مصر

اس کی تصدیق ہوتی ہے سر رابرٹ پیل گھوڑے پر سے گر کے مرگیا اور ہم کہتے ہیں کہ موت اتفاقی ہوئی کیوں؟ وہ انسان تھا اور انسان کے لیئے مرنا ضروری ہے - اور جو شخص اس خاص طور سے گر پڑے ممکن ہے کہ اس کا مرنا ضروری ہو لیکن یہ ضرور نہیں کہ ایک انسان اسی طرح گرے یہ بہ ضرورت انسان پر محمول نہیں ہوتا۔ ہم کبھی اس پر تنازع کرتے ہیں کہ کیا دنیا میں کوئی ایسی شئے ہے جس کو اتفاق کہتے ہیں - یا ہر شئے ایک سبب رکھتی ہے اور اس کا وقوع ضروری ہے - بہت کم لوگ در حقیقت اس امر کا یقین رکھتے ہیں کہ کوئی شئے بلاسبب واقع ہو سکتی ہے - لیکن اتفاق سبب کا عدم نہیں ہے - یہ انطباق اوصاف کا ہے ایک ہی جزئی میں یا حادثوں کا ایک ہی آن میں واقع ہونا - جب کہ ہر واقعے کی ایک علت ہو لیکن ایک ہی علت نہ ہو اور نہ دوسری علت کسی توضیح میں مدد دے۔

اگر یہ اصلی تقابل درمیان ضروری اور اتفاقی کے ذہن نشین رہے تو ہم اس خیال کی طرف مائل نہ ہوں گے کہ ارسطا طالیس نے اس تحقیق میں یہ فضول کوشش کی کہ محمول اور موضوع میں جو مختلف تعلقات ہو سکتے ہیں اِن کی تقسیم کی جائے - اس بحث پر کہ علت کا مفہوم کیا ہے اس زمانۂ متاخرین اکثر تصانیف میں بہت کچھ کہا گیا ہے - پس علت اور معلول کا تعلق بھی ایک تعلق کلیات میں ہے میرا کتا رٹے بھونکتا ہے نہ اس لیئے کہ وہ یہ جزئی ٹرے ہے بلکہ اس لیئے کہ وہ کتا ہے - اور اگر کوئی کتا نہ بھونکتا تو یہ نہ ہوتا کہ ٹرے از بسکہ کتا ہے اس لیئے بھونکتا ہے - لیکن جب ہم ایک[1] شئے کو دوسری شئے کی علت کہتے ہیں تو حقیقی نسبت ہمیشہ ان میں یکساں نہیں ہوتی ٹھیک اسی طرح جیسے ہم کہتے ہیں کہ ا ب ہے تو نسبت

---

[1] شئے یہاں بھی شئے ایک قسم کی ہے یا کلی نہ جزئی ۱۲ مصـ

ب کی ساتھ ا سے ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی - یہ خیال ہوسکتا ہو کہ ج ایک اور شے ب کی علت ہے تو تم ج کو نہیں حاصل کرسکتے بغیر ب کے نہ ب کو بغیر اس کے کہ وہ ج کو پیدا کرےلے - پھر بھی ہم کہتے ہیں کہ ذرات کی حرکت حرارت کی علت ہے یہ کہ آفتاب کی حرارت نمو کی علت ہے یہ کہ بھوک بعض اوقات موت کی علت ہوتی ہے - یہ کہ رشک ایک اکثر یہ علت جرائم کی ہے - پہلی صورت میں ماننا پڑے گا کہ علت ومعلول علی التکافی ضرور ہیں (یعنے لازم ملزوم ہیں) نہ حرارت بغیر حرکت ذرات کے ہوسکتی ہے اور نہ حرکت ذرات کی بغیر حرارت کے ہوسکتی ہے دوسری صورت میں معلول موجود نہیں ہوسکتا بغیر علت کے مگر علت ہوسکتی ہے بغیر معلول کے کیونکہ آفتاب کی تابش چاند پر بھی ہے مگر وہاں نمو نہیں ہے - تیسری صورت میں علت کا وجود بغیر معلول کے نہیں پایا جاتا کیونکہ بھوک ضرور ہے کہ موت کو واقع کرے لیکن معلول بغیر علت کے ہوسکتا ہے کیونکہ موت ضرور نہیں ہے کہ بھوک ہی سے واقع ہو - چوتھی صورت میں علت بغیر معلول کے ہوسکتی ہے اور معلول بغیر علت کے کیونکہ ممکن ہے کہ رشک موجود ہو اور جرم نہ ہو اور جرم کا وقوع ہوسکتا ہے گو کہ رشک اس کا مقتضی نہ ہو - یہ ظاہر ہے کہ ہم الفاظ سے ایک معنے ہمیشہ مراد نہیں لیتے - جب ہم کہتے ہیں کہ دو چیزوں میں نسبت علت اور معلول کی ہے اور کوئی شخص جو تقسیم کرکے موسوم کرے ان مختلف اطوار کو جن سے دو چیزیں علیت اور معلولیت کی نسبت رکھتی ہیں تو وہ تعقل کی وضاحت کے لیئے بہت ہی عمدہ کام کرے گا - پس ارسطاطالیس نے عنوان محمولات کے امتیاز کی تقسیم کی کوشش میں ایسا ہی کام کیا ہے - موضوع ا سے اکثر محمول

---

لے حاصل یہ ہے کہ جس طرح معلول بغیر علت کے نہیں پایا جاتا اسی طرح علت تامہ بغیر معلول کے نہیں ہوسکتی ۱۲ھ

نسبت دئے جاتے ہیں ۔ وہ محمول عرض ہیں جن کی علت ا کی ماہیت میں علت کی حیثیت سے داخل نہیں ہے اور جو محمول جب کسی جزئی قسم اسے متعلق ہوتے ہیں اس سے اس لئے متعلق نہیں ہوتے کہ وہ ا ہے[1] اور محمول کسی نہ کسی طریقے سے ا کے ساتھ علیت کا تعلق رکھتے ہیں اور ایک جزئی پر اس لئے محمول ہوتے ہیں کہ وہ الف ہے ۔ آیا ارسطاطالیس کا بیان مختلف اطوار کی علیت کا قابل اطمینان ہے یا نہیں ہے یہ دوسرا سوال خصوصیت کے ساتھ خاص کے بیان کی خوبی پر جو اس نے کیا ہے موقوف ہے ۔ لیکن نظریہ صلاحیت حمل نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے مسئلہ حواس مختلفہ سے جن میں ایک شے دوسرے کی علت معلوم ہوتی ہے اس طرح ملاحظہ ہوتا ہے ۔ جب کبھی علم کسی شے کی علت دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے امر جزئی نہیں مثل انقلاب فرانس (جس کا سبب ایسا ہی عجیب وغریب ہوگا جیسا کہ معلول ہے) بلکہ اس قسم کے امور جیسے، سل کی بیماری یا تجارت کی نازک حالت تو بالآخر علت تامہ کا تفحص ہوتا ہے ٹھیک وہ حالت یا کیفیت بدنی کیا ہے کہ اگر اس کو فرض کریں تو سل کا ہونا ضرور ہے اور بغیر اس کے سل نہیں ہوسکتی اور نہ وہ حالت بغیر مرض سل کے ہوسکتی ہے؟ وہ حالتیں ایک تجارتی جماعت کی کیا ہیں کہ اگر وہ مفروض ہوں تو ضرور ہے کہ تجارت کی نازک حالت ہوجائے اور اگر نہ ہو تو ایسی حالت نہیں ہوسکتی؟

ان دونوں مثلوں کا تقارب آئندہ بیان کیا جائے گا۔ بعض صورتوں کے ملاحظے سے جن میں یہ امر متنازعہ فیہ ہے کہ آیا محمول کو اس کے موضوع کا عرض کہیں یا نہ کہیں کیونکہ ایک مشکل جدا ہوسکے

---

[1] یعنے جب کہ نسبت محمول کی موضوع کے بعض افراد سے یا ایک شخص واحد ا سے ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ علت کلیہ الف کی نہیں ہے ۱۲ منہ

کے موازی ہے اس طرح پیدا ہوسکتی ہے اس امر کے تعین میں کہ آیا ایک شے کو دوسری شے کی علت (یا معلول) کہیں یا نہ کہیں عرض ایک محمول ہے جس کے وجود کی بنا موضوع کی ماہیت میں اس حیثیت سے کہ وہ موضوع ہے نہیں واقع ہوئی ہے۔ ہاج (نام شخص) قلبہ رانی کرتا ہے اور اس کے سوانح حیات کے کامل علم سے مجھ پر ظاہر ہوسکتا ہے کہ وہ قلبہ رانی کیوں کرتا ہے پس بنیاد اس کی موضوع ہاج کے سوانح حیات میں واقع ہے یہ اس کی ذات کے لئے نہیں ہے کہ قلبہ رانی بطور ایک عرض کے محمول ہے۔ بلکہ ایک انسان قلبہ رانی کرتا ہے اور نہ انسان کی ماہیت میں من حیث انسان بنیاد یا وجہ قلبہ رانی کی واقع ہے۔ نہیں تو ہم سب[1] ہل کے جوئے پر ہوتے۔ مع ہذا کوئی جانور سوائے انسان کے قلبہ رانی نہیں کرسکتا ہذا کچھ تو انسان ہونے کے سبب سے ہاج ہل جوتتا ہے اور اس لئے جب کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایک انسان قلبہ رانی کرے تو نسبت محمول کی موضوع سے بالکلیہ ہی جو عارضی نہیں معلوم ہوتی۔ تقابل کرو اس بیان سے کہ ایک گائے[2] انجن سے کچل سکتی ہے۔ یہاں ماہیت موضوع کی گائے ہونے کی حیثیت سے کچھ فائدہ نہیں دیتی۔ اس صورت میں گائے ہونا کسی طرح ضروری نہیں ہے یعنے گاڑی سے کچل جانے میں لہذا یہاں نسبت موضوع اور محمول کی بالکل عرضی ہے۔ اگر ہم ان دو مثالوں پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ عرض کی توجیہ جو ابھی کی گئی ہے اس کے دو معنے لئے جاسکتے ہیں۔ محمول کا موضوع سے تعلق بالعرض یا

---

[1] قلبہ رانی انسان کی ماہیت میں داخل ہوتی تو سب انسان ایسے ہی ہوتے ۱۲ ہ
[2] صفحہ مابعد

(۱) جب کہ بنیاد اس کے وجود کی موضوع کی ماہیت میں موضوع ہونے کی حیثیت سے کلیتہً داخل نہیں ہے۔ (یعنے جزءً داخل ہے)
(۲) جب کہ بنیاد اس کے وجود کی موضوع کی ماہیت میں موضوع ہونے کی حیثیت سے داخل ہی نہیں ہے۔

پہلے معنے اس ترتیب میں داخل ہوں گے کسی موضوع کے وہ سب محمول جو موضوع کی تعریف کا کوئی[۱] جز نہیں ہیں یا یہ کہ مشترک اور مخصوص ہوں موضوع سے یعنے خاصہ ٹھیک مفہوم کے اعتبار سے اور یہی ارسطاطالیس کی رائے ہے اگر ہم اس کے الفاظ کے اعتبار سے نظر کریں۔ لیکن اس صورت میں ہمکو یہ کہنا پڑے گا کہ سکے (روپیہ مثلاً) کا یہ عرض ہے کہ قیمت رکھتا ہو۔ کیونکہ اس کی کچھ قیمت نہ ہوتی اگر اس سے کچھ خریدنا نہ ہوتا۔ یا پتھر کے کوئلے کا جلنا عرض ہے کیونکہ خلا میں یہ نہیں جلتا۔ دوسرے معنے سے کسی چیز کو عرض نہ کہہ سکتے جو موضوع پر مقول ہو خواہ کتنے

---

(در حاشیہ صفحہ ماقبل)
(۲) جس حد تک کہ گاڑی ایک جسم ہے اور صرف جسم ہی چل سکتا ہے۔ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ گاڑی کی ماہیت نے عرض کو کچھ فائدہ بخشا لیکن دوسرا جملہ بلا تخصیص قائم رہیگا ۱۲ مع
(۱) موضوع ہونے کی حیثیت سے کہنا ضروری ہے تاکہ یہ مدنظر رہے کہ جزئی ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ موضوع اس حیثیت سے کہ وہ کسی قسم کی شے ہے ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا اس کی ماہیت میں کسی درجے تک محمول کی بنیاد ہے گاڑی سے چل جانا گاڑی کے لیئے گاڑی کی حیثیت سے عرض ہو تو ہو مگر یہ کہنا مہمل ہوگا کہ خاص گاڑی ہونا محمول کے لیئے کچھ مفید نہیں ہوا کیونکہ چل جانا ممکن نہ تھا اگر یہ وہاں موجود نہ ہوتی ۱۲ مع

سلہ یعنے نہ موضوع کی جنس ہے نہ فصل نہ خاصہ ۱۲ ھ

ہی شاذ اور غیر متصل اجتماع واقعات کا ہو جس سے وہ شے پیدا ہوئی ہے
جہاں کہیں موضوع کی ذات موضوع کی حیثیت سے نتیجے کے لیے کچھ
مفید ہوئی ہو۔ اس طرح ہم بہ مشکل کہہ سکتے ہیں کہ اگر کوئی حیوان زیادہ
کھا کے مرجائے کیونکہ کھانے کے لیئے حیوانیت ضرور ہے۔ ہم عملاً
ان دونوں انتہا کے متقابل معنوں میں اصلاح کر لیتے ہیں۔ ہم بلاور کا
خاصہ کہتے ہیں عرض نہیں کہتے کہ اس کے کھانے والے کی پتلیاں
پھیل جاتی ہیں اگرچہ یہ نتیجہ عضلات کی ماہیت پر اس قدر منحصر ہے
جس قدر بلاور پر۔ ہم اس کو قلبہ (ہل) کا عرض کہتے ہیں کہ وہ دیہات
کے مکانوں کا ایک نشان ہے اگرچہ دہقانیوں کا بضرورت اس سے
مانوس ہونا اس کے انتخاب کا باعث ہوا۔ اور زیادہ تعقب ان
مشکلات کا بالفعل مقصود نہیں ہے۔ لیکن یہ بیان کرنا باقی ہے کہ یہ
مشکلات علیت اور معلولیت کسی نسبت کے لحاظ سے پیدا ہوتی ہیں۔
کیا وہ علت اس معلول کی ہے کہ اگر وہ واقع ہو اور صرف وہی کچھ اور
نہیں تو معلول اس کے بعد پیدا ہو؟ بالفاظ دیگر کیا اس میں پوری
بنیاد معلول کی داخل ہے تو پھر ایک چنگاری ہرگز دھماکے کی علت
نہیں ہے کیونکہ چنگاری سے بغیر بارود کے کوئی دھماکا نہیں پیدا ہو سکتا۔
کیا علت کوئی ایسی شے ہے کہ گو وہ کسی قدر خفیف کیوں نہ ہو بغیر اس
کے معلول واقع نہ ہو سکے دوسرے لفظوں میں۔ کیا وہ سب علت ہے،
جو کسی قدر اور کچھ بھی معلول کے لیئے مفید ہو؟ تو پھر باورچی علت ہیں
صحت کی کیونکہ بغیر ان کے صحت کم ہوتی۔

وہ تقابل جو کہ عرض اور دوسرے عنوانات محمول (کلیات) میں ہے
یہاں اس کے بیان کی زیادہ ضرورت نہیں ہے۔ ہم پھر تینوں نکتوں
سے اول کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جو کہ صفحہ ۸۸ پر بیان ہوئے
ہیں۔ یعنے تعریف حد کی تحلیل کو جنس اور فصل میں ہم کس طرح سمجھ
سکتے ہیں۔

اولاً اس پر نظر کرنا چاہیئے کہ تحدید جزئی فرد کی کبھی نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کلی کی ہوتی ہے جو کہ جزئیات افراد پر محمول ہو۔ خواہ یہ وہ ہو جس کو ہم ان کی قسم کہتے ہیں خواہ یا کوئی حالت یا وصف ان کا ہو یا وہ نسبت جو وہ ایک دوسرے سے رکھتے ہوں ۔کیونکہ جس کی تعریف کی جاتی ہے وہ تحدید سے ہمارے ذہن میں ممیز اور ثابت ہو جاتا ہے اس لیئے کہ ہم کو ایک معین تصور اس کا حاصل ہو جاتا ہے لیکن فرد جزئی خواہ کوئی انسان ہو یا کوئی اور شے وہ بے شمار اوصاف سے فرد جزئی ہوتا ہے گویا کہ وہ ایک تصورات کی ملاقات کا دوامی موقع ہے ۔تو بھی ہم جو کچھ ان کے باب میں لکھ سکتے ہیں وہ تمام نہیں ہوتا۔ نہ ہم انتخاب کر کے یہ بتا سکتے ہیں کہ اُس کے حقیقی مفہوم کے لیئے اس قدر ضروری ہے اور اس قدر غیر ضروری ۔مزید براں یہ کہ اگر ہم ایسا کر سکتے تو ہم کو صرف ایک مفہوم اُس کی حقیقت کا معلوم ہو جاتا لیکن ایک دوسرا شخص بھی ایسا ہی ہو سکتا کیونکہ ہر مفہوم کلی ہے جو چیز اس کو یہ شخص بناتی ہے نہ شخص دیگر اس کو ہم مشخص نہیں کر سکتے نہ ہم محدود کر سکتے ہیں کیونکہ کوئی چیز ایسی ہے جو مجھکو بناتی ہے وہی تمکو بنا سکتی کیونکہ جو مجھ پر محمول ہوتا ہے وہی دوسرے پر بھی محمول ہو سکتا تو وہی خاصیت مجھ کو مجھ کو اور تم کو تم کو بناتی ہے اور نہ مجھ کو تم کو بناتی ہے نہ تم کو مجھ کو یا ہم میں ہر ایک کو؟

پس ہم اُسی کی حد کر سکتے ہیں جو کلی ہے یا ایک تصور ہے لیکن ہم لکھ چکے ہیں کہ تصورات اشیاء کی ماہیت کو ظاہر کرتے ہیں اس لیئے تصورات کی تعریف کرنے میں ہم اشیا کی تعریف کر سکتے جس حد تک کہ وہ کسی قسم کی ہیں نہ کہ جزئیات ۔بعض اوقات یہ مانا جاتا ہے کہ تعریفات اشیاء کی نہیں ہیں بلکہ صرف اسماء(۱) ناموں ) کی کیونکہ وہ مفہوم دیا جس کو بعض اوقات تعبیر کرتے ہیں عنوان(۲) سے ) اسم کو بیان کرتا ہے نہ کہ ذات شے کو لیکن اسماء افادۂ معنے کے لیئے مستعمل ہیں اور اسم کی توضیح مسمی

---

(۱) ملاحظہ ہو مل کی منطق

(۲) عنوان کی بحث آئندہ آئے گی۔

کی توضیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شے کیا ہے تعریف درحقیقت اسم کی نہیں ہوتی بلکہ ہم من بعد یہ ملاحظہ کریں گے کہ کس اشکال کی وجہ سے لوگ اس کے کہنے پر مجبور ہوئے۔

جب ہم تعریف کرتے ہیں تو ہم تحلیل کرتے ہیں اور وہ مبادی جن میں تحلیل ہوتی ہے ان کو ہم جنس اور فصل کہتے ہیں جیسا کہ بیان ہوا ان کو وصف موضوع کہنا چاہیئے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ مثلاً شکل سطح اور تین ضلع کا ہونا مثلث کے وصف ہیں۔ لیکن یہ بیان بہت مناسب نہیں ہے کیونکہ وصف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ما ورا[1] موضوع کے ہے جو موضوع سے متعلق ہے۔ لیکن اجزائے تعریف خود ہی ایک کل پیدا کرتے ہیں اور اس وحدت میں مخلوط ہو جاتے ہیں جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں یہ تقابل سے خوب واضح ہو سکتا ہے جو وصف چاہے ہم فرض کریں۔ مثلاً دوّر۔ ترش۔ گلابی۔ نرم۔ مدوّر۔ اور ہم ان کے مجموعے کا ایک نام رکھیں۔ لیکن وہ ایک مفہوم نہیں بناتے وہ خواہ مخواہ پانچ ہی رہتے ہیں اور نہ کسی شے کو غور کر کے دوّر ترش گلابی نرم مدوّر ہم شے واحد کا تصور پیدا کر سکتے ہیں کہ ہم ایک نام فرض کریں جو ان اوصاف سے موصوف ہونے پر دلالت کرے۔ تو ہم اس اسم کی توضیح کر سکتے کہ اس میں یہ اوصاف جمع ہیں مگر ہم کو اس کا حس ہوگا کہ ہم ایسا کرنے میں صرف ایک اسم کے معنے بتاتے ہیں اور کسی شے کی تعریف نہیں کرتے لیکن جب ہم جنس وفصل میں تحلیل کرتے ہیں تو صورت اور ہو جاتی ہے ہم کو یہ حس ہوتا ہے کہ یہ دونوں درحقیقت ملکے ایک مفہوم ہو جاتے ہیں وہ بذات خود ایسا اتصال رکھتے ہیں کہ جس سے ایک دوسرے کے ساتھ ٹھیک بیٹھتا ہے جس سے ایک ذات یا حالت یا کیفیت یا اضافت بن جاتی ہے۔ اور یہ کہ کسی شے کی تعریف کے اجزا کے

---

[1] کیونکہ صفت اور موصوف میں تغایر ہے ۱۲

واحد ہونے کا سبب یہ ہے کہ وہ وصف مستقل بذات خود نہیں ہوتے بلکہ منطبق ہوجاتے ہیں۔ جنس عام مثال یا بنیاد ہے فصل وہ طور نوعی جس میں جنس کا تحقق یا کمال ہوتا ہے۔ پھر ہم مثلث کی تعریف فرض کرتے ہیں یہ شکل مسطح ہے یہ بذات خود ایک ناکامل مفہوم ہے۔ کوئی شکل مسطح بغیر معین تعداد اضلاع کے نہیں ہوسکتی ضلعوں کی تعداد کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر مثلث ہے تو وہ تعداد تین ہوگی پس تین ضلعے کا ہونا وہ نوعی طور ہے جس میں مثال عام یا بنیاد یا ہم اسطرح کہیں کہ جن میں شکل مسطح میں جو امور بالقوہ ہیں اس کا مثلث میں بالفعل تحقق ہوجاتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جنس اور فصل ایک ہی ہیں اس لئے کہ وہ کبھی دو نہ ہوئے تھے۔ تین ضلعے کا ہونا شکل ہی میں متحقق ہوسکتا ہے شکل مسطح کا تحقق معین تعداد اضلاع کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے لہذا جنس ہرگز فصل سے مستغنی ہوکے موجود نہیں ہوسکتی جیسے نرم ترش سے مستغنی ہوسکتا ہے۔ اور نہ فصل ہی مستغنی ہے جنس سے۔ شاید یہ کہا جائے اگرچہ تین ضلعے کا ہونا صرف شکل مسطح ہی سے متحقق ہوسکتا ہے لیکن شکلیت مسطح تین ضلعے کے ہونے سے مستغنی ہے مربع مخمس وغیرہ میں لیکن یہ بعینہ مربع یا مخمس میں وہی نہیں ہے جیساکہ مثلث میں ہے فصل اور جنس میں ایسا اتحاد ہے کہ اگرچہ ہم مختلف انواع کو ایک جنس کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن جنس سے بعینہ یکساں

---

(۱) یہ کہ اجزا تعریف کے ایک ہی ہوتے ہیں اس پر ارسطا طالیس نے اکثر اصرار کیا ہے اور حکیم موصوف نے کہا ہے کہ خاص مسئلہ تعریف کے متعلق یہ ہے کہ ثابت کیا جائے کہ یہ کس طرح ہوسکتا ہے ۱۲ معہ

جس طرح ارسطاطالیسی طبیعیات میں نہ مادّہ بغیر صورت کے پایا جاسکتا ہے نہ صورت بغیر مادے کے اسی طرح جنس اور فصل ایک دوسرے سے جدا ہوکے موجود نہیں ہوسکتے پس جنس گویا ہیولیٰ ہے اور فصل صورت ہے ۱۲

نہیں ہے محض تجرید (انتزاع) کے ذریعے سے اختلافات سے قطع نظر کر کے ہم ان کو یکساں کہتے ہیں۔ مثلث مربع مخمس سب اشکال مسطحہ ہیں لیکن اس معنے سے جس سے کہ وہ بالفعل یہ اشکال ہیں شکل مسطح سب میں یکساں نہیں ہے۔ پس فصل جنس کو تغیر دیتی ہے اور جنس بھی فصل کو تغیر بخشتی ہے کیونکہ مثلث تین ضلعے کی شکل ہے اور تین ضلعے کا جرف ہے اور بلا شک جس حد تک جنس دونوں نوعوں میں یکساں ہے فصل بھی دونوں جنسوں کی نوعوں میں یکساں ہوگی۔ لیکن تین ضلعے کا ہونا شکل بداہتہً شکل میں اور ہے جس میں اضلاع نے مکان کو گھیر لیا ہے اور صرف تین اضلاع نے مکان کو محصور نہیں کیا ہے۔ اور جنس کی گویا کہ فصل کے ساتھ تالیف واقع ہوئی اور جانبین سے تاثیر و تاثر ہے۔

اس سبب سے یہ کہنا کہ جنس ایک بڑی قسم ہے جس میں چھوٹی قسم یا نوع داخل ہے کچھ اچھا بیان[1] نہیں ہے کیونکہ لفظ قسم (درجے) سے اجتماع کی طرف ذہن کا تبادر ہوتا ہے درحالیکہ جنس کسی شے کی مجموعہ اس شے کا نہیں ہے جس کی وہ جنس ہے بلکہ ایک تالیف کا تحقق اس سے ہوتا ہے یا ایک وحدت ہے جو اس کو اشیاء مختلفہ سے متصل کرتی ہے۔ بداہت نظر میں یہ بیان ایک واضح بیان معلوم ہوگا بغیر کسی مابعد الطبعی لغویت کے یہ کہنا کہ جنس ایک قسم اشیا کی ہے جن میں کوئی خاص ہیئت مشترک ہے اور یہ کہ اس کے انواع ایک چھوٹی قسم ہے جو بعض ان چیزوں سے بنا ہو جو سب کے سب صرف وہی ہیئت مشترک نہیں رکھتے جو کل جنس میں مشترک ہے بلکہ اور خصوصیتیں بھی رکھتے ہیں جو اس جنس کے اور ارکان میں نہیں ہوتیں۔ لیکن کسی قسم میں داخل ہونے سے کیا مراد ہے؟ یہ فقرہ کبھی اس طرح کہدیا جاتا ہے

---

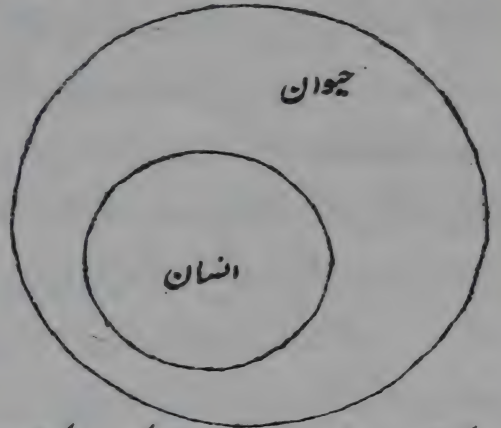
[1] اسی تعریف کو جو عرضیات سے ہو رسم کہتے ہیں مصنف نے لفظ رسم اس موقع پر استعمال کیا ہے اردو محاورے کے خلاف ہونے کی وجہ سے میں نے بیان ترجمہ کیا ہے ۱۲ ھ

گویا کہ یہ ایک سادہ بیان ہے اور اس میں کوئی مشکل ہی نہیں پڑی۔ لیکن ایسی صورت نہیں ہے۔ الفاظ "میں ہونا" یا "میں داخل ہونا" بہت سے معنے رکھتے ہیں اور ہم کو ضرور معلوم ہونا چاہیئے کہ اس فقرہ "کسی قسم میں داخل ہونے" کے کیا معنے ہیں قبل اس کے کہ ہم کو معلوم ہو کہ وہ فقرہ کس امر پر دلالت کرتا ہے۔ ہم کو خصوصاً دو معنوں میں تمیز کرنا چاہیئے جو کہ جنس اور اس کی نوع کے تعلق پر بالکل صادق نہیں آتے لیکن اس کا فہم سہل ہے بہ نسبت اس معنے کے جس معنے سے نوع جنس میں داخل کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ وہ معنے ایک طریقے سے معرض حواس میں لائے جا سکتے ہیں درحالیکہ تعلق جنس کا نوع سے محسوس نہیں ہو سکتا محض تعقل سے مفہوم ہوتا ہے۔ اس سبب سے کہ ایک ان معانی غیر مراد سے فوراً ذہن نشین کیا جا سکتا ہے جب ہم کو یہ بتایا جاتا ہے کہ جنس کسی شے کی ایک قسم ہے جن میں وہ شے داخل ہے ہم کو یہ وہم ہوتا ہے کہ اس تصویر سے ہم کو جنس کے مفہوم کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ کیونکہ غیر مراد نہایت آسانی سے سمجھ میں آجاتے ہیں۔ لیکن اس سبب سے کہ وہ غیر مقصود ہیں وہ ہم کو جنس اور نوع کے منطقی تعلق کے سمجھنے کے لیئے مفید نہیں ہیں بلکہ جنس اور نوع کے منطقی تعلق کے سمجھنے میں غلط فہمی پیدا کرتے ہیں۔

اولاً ایک شے دوسری شے میں داخل کی جاتی ہے جیسے خط لفافے میں یا جیسے "صاحب بہادر مع ہاتھ گاڑی احاطے میں"، اس صورت سے جو شے کسی چیز میں داخل ہو وہ دور کی جا سکتی ہے اور پھر وہ شے جس میں یہ داخل تھی موجود رہے گی۔ صاف ظاہر ہے کہ انواع کے جنس میں داخل ہونے کے یہ معنے نہیں ہیں کیونکہ اگر انواع فنا ہو جائیں تو جنس[1] بھی باقی نہ رہے گی۔ معہذا منطقی تعلق اکثر بذریعے نقشوں کے

---

(۱) اگرچہ تعلق نوع کا اپنی جزئیات سے بعینہ وہی نہیں ہے جو کہ جنس کا تعلق انواع

ظاہر کیا جاتا ہے جو لامحالہ اس معنے کو ظاہر کرتے ہیں۔ دو دائرے کھینچے جاتے ہیں جن میں سے ایک میں دوسرا داخل ہوتا ہے۔ جنس کو

دائرۂ بیرونی سے اور نوع کو دائرۂ اندرونی سے تعبیر کرتے ہیں یہ غیر ممکن نہیں ہے کہ اس قسم کے نقشے کی ظاہری دلالت سے متاثر نہ ہو لیکن اُن کی ظاہری دلالتیں کاذب ہیں اور اُن سے بچنا دشوار ہے۔

دوسرے معنے داخل ہونے کے یہ ہیں کہ شے ایک مجموعے میں داخل ہوتی ہے جو کہ شے مفروض اور دوسری اشیاء سے بنا ہوا ہو جو چیزیں اُس کے ساتھ اِس مجموعے میں داخل ہیں۔ اس معنے سے توپ کا گولہ ڈھیر میں داخل ہے اور کوئی خاص مکتوب (خط) اِس انبار میں ہے جو میرے خطوں کا انبار رکھا ہے ہم ٹھیک لفظ قسم اکثر موقعوں میں ایک مجموعے پر دلالت کرنے کے لیئے بولتے ہیں جو اِس طرح پیدا ہو۔ مثلاً کسی مکتب میں ایک کلاس[۵۱] یا طالب علموں کی

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ سے ہوتا ہے من جمیع الوجوہ لیکن جو کچھ اس کے ستم کے متعلق کہا گیا ہے کہ جنس کو قسم کہا جائے جن میں انواع داخل ہیں وہی وہ بعینہ اس ہیئت کے متعلق بھی ٹھیک ہے کہ نوع کو ایک قسم کہا جائے جس میں جزئیات داخل ہیں ۱۲ مص

۵۱ یعنے مفہوم جو کہ فقرہ ایک کلاس میں داخل ہونا منطق میں جو معنے رکھنا چاہیئے اُسی معنے سے یہاں مستعمل ہو اگر وہ کسی معنے میں بولا جائے۔ لیکن کلاس اسکول کا بھی ایک مجمع اتفاقی نہیں ہوتا بلکہ ایک جماعت لڑکوں کی ہے جن کی استعداد ایک ہی ہمواری میں تصور کیجاتی ہے ۱۲ مص

جماعت ہے جو ایک ساتھ پڑھائے جاتے ہیں اور جب کوئی لڑکا ایک درجے سے دوسرے درجے میں منتقل کیا جاتا ہے تو وہ ایک مختلف لڑکوں کی ٹولی کے ساتھ کام کرنے کو بھیجا جاتا ہے اس میں ایک مفہوم ہے وہ اس حد تک منطقی مفہوم سے قریب تر ہے اس وجہ سے کہ کلاس بھی جو کچھ اس میں داخل اس کی عدم موجودگی سے غائب ہوجاتا ہے لیکن کسی قدر بھی غور کرنے سے معلوم ہوجائے گا کہ تعلق جنس کا اپنی فصل سے اس سے زیادہ نہیں ہے کہ جو تعلق مجموع کو اپنے اجزا سے ہوتا ہے نہ ایسا تعلق جو کہ ملفوف کو لفافے سے ہے۔

اگر طامس اسمتھ اپنے مکتب کے پہلے درجے میں ہے تو میں اس کو مکتب کے کمروں میں کسی کمرے کے لڑکوں میں تلاش کروں گا لیکن اگر مثلث شکل کی قسم میں ہے یا گل سرخ ریڈ اینڈ مرل قسم گلابوں میں اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ ان میں ایک کو میں مجموعہ اشکال میں اور دوسرے کو گلابوں میں تلاش کروں یہ سچ ہے کہ اُن اشیا کے مجموع میں نمونے مثلث کے یا گل سرخ کے شامل ہیں لیکن اُن کا تعلق اپنی اپنی جنس سے اس طرح کا نہیں ہے کہ وہ مجموع میں شامل ہیں ان کے نمونے مجموع میں رکھے جاتے ہیں کیونکہ وہ اجناس سے تعلق رکھتے ہیں مگر یہ اور طرح ہوتا تو میں یہ نہ کہہ سکتا کہ مثلث ایک شکل ہے یا گل سرخ ایک گلاب ہے۔ جس طرح میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ طامس اسمتھ اول درجہ ہے۔ میں نقطیوں کہہ سکتا کہ جیسے طامس اسمتھ اول درجے میں ہے اسیطرح مثلث قسم اشکال میں ہے اور گل سرخ کا درجہ گلابوں میں ہے۔ درحقیقت اُس کا وصف گلاب ہوتا ہے اور اُس کا وصف مثلث ہوتا ہے۔

وہ قسم (یا درجہ) جس کی طرف انواع یا اشخاص کا حوالہ کیا جاتا ہے یہ صلاحیت نہیں رکھتا اس کا تحقق اس کے مختلف ارکان میں ایک خاص طریقے سے مفہوم نہیں ہوسکتا۔ لیکن جنس کا تحقق ہر نوع میں ہوتا ہے (بلکہ اس قول کو شاید ترجیح ہو کہ اپنی نوع کی ہر فرد میں جو

اس سے تعلق رکھتی ہیں ان میں سے ہر ایک میں ایک خاص طریقے سے اس کا تحقق ہوتا ہے۔ فصل سے ان کا کام چلتا ہے اور یہ جنس کی تکمیل کرتی ہے افراد ایک جنس میں اس لیئے داخل نہیں ہیں کیونکہ بعض اوصاف مشترک ہیں اور پھر ایک نوع میں جو اس جنس میں ہے اس لیئے کہ اور اوصاف مشترک ہیں جن کو پہلے اوصاف سے کوئی لگاؤ نہیں ہے جیسے تم ایک جزیرے میں ان لوگوں کو رکھو جن کے سرخ[1] بال ہوتے ہیں اور پھر اس میں ایک احاطے میں ان کو بند کردو جن کے چوبیں پاؤں ہیں تو چوبیں پا ہونا جنس سرخ مو کی فصل نہیں ہو سکتی اگر اس کی فصل ہو سکتی ہے تو سرخ مو کی اور کوئی صورت ہو سکتی ہے نہ ان انسانوں کی قسم ہو سکتی ہے جو کہ اس جنس میں شامل ہیں۔ غرض کہ یہ ایسا فقرہ ہے جس سے غلط فہمی ہو سکتی ہے یعنے یہ کہنا کہ فصل کے اضافے[2] سے جنس کے ساتھ نوع بن جاتی ہے یا شئے کی تحدید ہو جاتی ہے کیونکہ اضافہ کرنے سے وضعی طریقے سے مستقل افراد کا تقارب پایا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں لیکن فصل اوپری طریقے سے جنس کے ساتھ نہیں لگادی گئی ہے یہ ایک طور خاص جنس کی موجود ہونے کا ہے۔ اسی لیئے جب ہم کسی جنس کے مختلف انواع میں تمیز کرتے ہیں یعنے منطقی تقسیم کرتے ہیں اور ہر نوع کی طرف وہ فصل منسوب کرتے ہیں جو اس کو اور انواع سے علٰحدہ کر دیتی ہے تو فصل کے اختلافات ضرور ہے کہ خود بھی متجانس ہوں بنائے تقسیم واحد ہو اور ہر ایک ان میں اسی جنس سے تقارب رکھتی ہوں فلہذا باہمدیگر بھی متقارب ہوں مثلاً مثلث کو ایک جنس فرض کریں اور ایک نوع اس کی متساوی الاضلاع ہو تو دوسرے

---

[1] مثلاً گلنار سرخ یا قرمزی سرخ ۱۲ مصر

[2] اضافہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مختلف افراد جن کے اوصاف ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں ساتھ ملا کے رکھدیئے گئے ہیں ۱۲ مصر

نوع مساوی الساقین اور مختلف الاضلاع ہوں گی جس میں ہر فصل ایک خاص نوع کی نسبت طول اضلاع میں ظاہر کرتی ہے۔ اگر ایک نوع قائمۃ الزاویہ ہو تو دوسری نوعیں حادۃ الزوایا اور منفرجۃ الزاویہ ہو جس میں ہر فصل مقدار زوایا میں بعض نسبتوں کو ظاہر کرتی ہے۔ فصول کے متقارب ہونے کو اصطلاح میں اس اصل سے ظاہر کرتے ہیں ضرور ہے کہ بنائے تقسیم واحد ہو باب آئندہ میں اس کی بحث کا خاص محل ہے۔

ہر شے کی تحدید جنس و فصل سے ہو یہ ایک مجمل مفہوم ہے جو پہلے بیان ہوتا ہے گویا کہ یہ امر مقصود کا ایک مقدمہ ہے اور پھر اس کو بیان کے ذریعے سے معین اور محدود کر دیتے ہیں کہ اس مقدمے کا تحقق کسطرح ہوتا ہے۔ فصول ذاتیات اشیاء سے ہیں اس لیئے وہ اس مقدمے کے محمول بہ ہونے سے تعلق رکھتے ہیں۔ انواع آلیہ (عضویہ) کی تحدید میں (غیر آلیہ پر ہم پھر بحث کریں گے) یہی عمل ہمارا مقصد ہے ہم ایک[۱] عام مفہوم جسم عضوی سے ابتدا کرتے ہیں اور پھر مختلف صورتوں کی جماعت

---

[۱] جنس عالی کے تحت میں جو انواع و اجناس ہیں ان سب میں ایک مشترک نقشہ یا خاکہ پایا جاتا ہے۔ اس خاکے میں تقسیم کے ساتھ اختلاف پیدا ہوتے ہیں۔ پروٹوزوہ اور میٹازوہ دونوں میں وہی افعال زندگی کے پائے جاتے ہیں مگر اختلافات کے ساتھ اور میٹازوہ کے نسبتی پیچیدگی کے ساتھ اس کے اقسام کولنٹرا اور کولوبیٹا ہیں۔ لیکن ایک عام خاکے سے سب کی ساخت کو ظاہر کر دینا دشوار ہے بلکہ کل کا تو کیا ذکر فقط میٹازوہ کا ایسا نقشہ دینا بھی مشکل ہے۔ البتہ کولنٹرا اور کولوبیٹا کے عمومی خاکے بنائے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہ بھی بالکل خاکہ ہے جس میں خاص حدود دیئے گئے ہیں اور اس میں اکثر خاص اعضا خاکے کی وجہ سے کہ وہ درست بن جائے اڑا دیئے گئے ہیں۔ مادرا اس کے ہر ایک علیحدہ طبقہ (فیلم) کے لیئے جو کولوبیٹا میں داخل ہیں ماہر علم حیوانات ایک شبیہ بنا سکتا ہے جس میں ہر خاص عضو کے لیئے ایک خاص موقعہ بنایا جا سکتا ہے تاکہ جملہ انواع جو اس طبقے میں ہیں باوجود تدریجی اختلافات کے جو بیشمار ہیں اور مختلف زمانوں میں زندگی کے نمودار ہوتے ہیں ظاہر کر دیئے جائیں۔ ورٹبریٹا (ذوی الفقرات) کے انواع ماتحت کے لیئے ایسا نقشہ بہت کافی طور سے بنایا جا سکتا ہے بہ نسبت انواع بحث تقسیم کورڈیٹا کے۔

بندی کرتے ہیں اس طریقے سے کہ اس نظام کا تحقیق پے در پے پیچیدگیوں کے زیادہ ہوتے ہے کس طرح ہوگا ہماری پہلی تقسیم جسم عضوی کی خانے کی وحدت اور کثرت کے اعتبار سے یونسیلو لر ایک خانے کا حیوان اور ملٹی سیلولر یعنی متعدد خانوں کا حیوان یعنے پروٹازوہ[1] پہلا جاندار اور میٹازوہ[2] وہ جاندار جس کی زندگی متعدد خانوں کی ترکیب سے ہے۔ ظاہر ہے کہ پروٹازوہ کی کوئی تقسیم نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ صرف ایک ہی خانہ رکھتا ہے۔ مگر میٹازوہ میں البتہ ممکن ہے کہ خانات کی ترتیب سے کوئی تقسیم نکل سکے۔ اب ہم ان کی تفریق شروع کرتے ہیں بنائے تقسیم ان کی ساخت کے مختلف اطوار ہیں جو ان میں پائی جاتی ہے۔ لہذا میٹازوہ کی تقسیم کولنٹرا اور کولومیٹا میں۔ کولومیٹا کی تقسیم مختلف فیلم یعنے طبقوں میں ہوئی۔ پلیٹی ہلمیا (چپٹے کیڑے) اور اینی لیڈا (گول لمبے کیڑے) آرتھروپوڈا۔ مولسکا اکینی ڈرما اور کورڈیٹا۔ کورڈیٹا کی تقسیم اس ساخت کے اعتبار سے جو عصبی رباط میں پائی جاتی ہے ہیمی کارڈا۔ یوروکارڈا[11] اور ورٹیبریٹا۔ سیفالوکارڈا[13] ورٹیبریٹا کی تقسیم فقرات ظہر کی ساخت کی مختلف صورتوں میں فش (مچھلیاں) ڈیناسی امفی بیا ریپٹائل برڈس (پرند) اور ممال یعنے دودھ والے جانور۔

۱۔ پروٹازوا۔ (حیوان اول) وہ جس کی ساخت میں صرف ایک کیسہ یا خانہ ہے یا ایک قسم کے کئی خانوں کا اجتماع جو حکم واحد میں ہو۔

۲۔ میٹازوا۔ ایک حیوان جس کی ترکیب میں چند یا متعدد خانے ہوں اور ان خانوں سے خلط پیدا ہوں یہ مقابل پروٹوزوا کے ہے جس میں صرف ایک ہی خانہ ہوتا ہے۔ اس قسم میں کل حیوانات سوائے پروٹوزوا کے داخل ہیں۔

۳۔ کولنٹرا اس قسم کے حیوانات میں صرف ایک معائی تجویف ہوتی ہے یعنے فضلات کے دفعیہ کی ایک نلی۔

۴۔ کولومیٹا اس قسم کے حیوانات میں چند تجویفیں ہوتی ہیں وسط جسم کی درمیانی جلد میں۔

۵ - پلیٹی ہلمیا چپٹے کیڑے -
۶ - اینی لیڈا لمبے کیڑے جن میں کئی قطعے ہوتے ہیں ان میں اعصابی نظام اور خون بھی ہوتا ہے -
۷ - انتھروپوڈا ایک فیلم یعنے طبقہ حیوانات کا ہے جس کے اعضا و جوارح جوڑ بند کے ساتھ ہوتے ہیں - اور ان میں سر و سینہ اور شکم کی تکمیل کسی حد تک ہوجاتی ہے -
۸ - مولسکا نرم غلافی کیڑے -
۹ - اکینی ڈرما سخت غلافی کیڑے گھونگھے کوڑیاں وغیرہ ان کے جسم پر ایک سخت خاردار غلاف ہوتا ہے -
۱۰ - کورڈیٹا - ان میں کسی حد کی تکمیل کے ساتھ موخر دماغ سے ایک رباطی وتر ظہری ہوتا ہے جو سر سے دم تک جاتا ہے ان میں نظام اعصابی پایا جاتا ہے - اسی طبقے میں ورٹیبرٹا یعنے ذوی الفقرات حیوان داخل ہیں -
۱۱ - ہیمی کارڈیم وتری سر سے تقریباً نیم حصہ بدن تک ظہری رباط نمایاں ہوتا ہے -
۱۲ - یوروکارڈ اس کا ظہری رباط سر سے دم تک منتہی ہوتا ہے -
۱۳ - سیفالوکارڈ دماغ اور رباطی وتر دونوں کی تکمیل کسی حد تک ہو جاتی -
۱۴ - ورٹیبرٹیا ذوی الفقرات یہ اس طبقے کی سب سے مکمل جنس عالی ہے (ورٹیبرٹیا کے اقسام حسب ذیل ہیں)
۱۵ - مچھلی و نپائی یعنے دوہرے پھیپھڑے والے - امفی بیا نیم بحری نیم بری - ریپٹائل رینگنے والے جانور پرند - ممال یعنے دودھ دینے والے جانور -

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہم جسم عضوی کے ایک کلی مفہوم سے آغاز کرتے ہیں تو بے شک اس سے مفہوم تاریخی مراد نہیں یعنے ہمارے

تجربے میں جو اول ہو جس سے ہم پہلے آگاہ ہوئے ہوں۔ پہلے ہم خاص درختوں اور جانوروں سے واقف ہوا کرتے ہیں اور ہم اس کے مختلف انواع سے آگاہ ہیں۔ گھوڑے کتے مویشی شاہ بلوط(ا) سیب اور بو قیدار بہت قبل اس سے کہ ہم اس کو بجائے خود طے کریں کہ اصل شال کونسی ہے جس کی تکمیل ہوئی ہے اور ان سب میں اس مقدم شال(ب) پر کام ہوا ہے جس کی وجہ سے انواع موجودہ بن گئیں جنس وہ ہے کہ جب ہم ان مختلف قسموں میں بصیرت پیدا کر لیتے ہیں تو اس سے ابتدا کرتے ہیں یہ ہماری عقلی ترتیب میں ہوتی ہے نہ ہماری معرفت کی ترتیب میں جب کہ ہم کو ان کا ادراک ہوتا ہے ارسطاطالیسی ضابطے کے موافق یہ مقدمۂ طبیعت ہے یا مقدمۂ عقل ہے نہ مقدمہ بذات خود یہ مقدم از روے طبیعت یا اصل ہے ماہیت شے میں اور ترتیب عقلی میں نہ یہ کہ جس کی طرف پہلے پہل ہماری توجہ مبذول ہو جائے۔ اور ارسطاطالیس نے اس کا تفاعل بھی یہ کہہ کے ظاہر کر دیا کہ جنس گویا کہ ہیولیٰ ہے انواع یا اقسام کا۔

اس قول میں کہ جنس کو اپنی نوع سے وہ نسبت ہے جو کہ مادے(ج) کو

---

(ا) ایک بڑا جنگلی درخت۔

(ب) یعنے طبیعت (نیچر) نے کون سی شال پر کام کیا ہے اور حقیقت میں (عندہ ملکوت الاشیاء اور بعض اس طرح پڑھتے ہیں (عندہ مثل الاشیاء) ۱۲ منہ

(ج) مادے اور صورت کو یہاں ارسطاطالیسی معنوں میں لینا چاہیئے نہ متاخرین کے مفہوم کے موافق۔ اس کو عربی فلسفہ طبیعات میں ہیولیٰ اولیٰ کہا ہے۔ صورت اور ہیولیٰ سے جسم پیدا ہوتا ہے مفہوم اعم کے مطابق اس کو ہم حسب موقع مفصلاً بیان کریں گے یہاں صرف اس قدر کہنا کافی کہ جسم بمعنی اعم ہیولیٰ اور صورت سے بنا ہوا ہے جیسا کہ محقق رح نے مقولات عشر کے بیان میں اس طرح منظوم کیا ہے۔

جسم دو اصل او کہ ہیولیٰ و صورت اند ۱۲

ہے صورت سے ۔ مادے کی نسبت صورت سے یہ مفہوم ہوتی ہے کہ وہ نسبت جو کہ اس چیز کو جس کی تکمیل کمتر ہوتی ہے اس شکے سے ہوتی ہے جس کی تکمیل بیشتر ہوئی ہے یا جو کہ بالقوہ کو نسبت ہے بالفعل سے ۔

چند الفاظ بطور تنبیہ یہاں لکھدینا ضروری ہیں ۔ ہم کبھی دو جزئی چیزوں کو ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے ہیں مثلاً اگلے وقتوں[1] کا اور اس زمانے کی بائیسکل (دو چرخی)، اور اس امر کو ملاحظہ کرکے کہ ایک میں بعض ہیئتیں زیادہ تکمیل کے ساتھ پائی جاتی ہیں بہ نسبت دوسرے کی تو ہم ایک کو کامل اور بمقابلہ اس کے دوسرے کو اکمل تر کہتے ہیں ۔ یہی امر ایک تصویر خانے میں ملاحظہ ہو سکتا ہے جہاں ایک مصور کے کام کے نمونے اس ترتیب سے رکھے گئے ہوں کہ جو کم مشاقی کے زمانے کے ہیں ان کو پہلے رکھا اور جو زیادہ مشاقی کے زمانے کے ہیں ان کے بعد رکھا یا کسی خاص گھرانے کے مصور کے نمونے اسی ترتیب سے لگائے گئے ہوں ۔ یا کسی عجائب خانے میں جہاں پتھروں[2] کے آلات کے نمونے اگلے زمانے کے اس طرح کہ جو بہت متقدم زمانے کے ہیں ان کو پہلے اور پھر اس کے بعد کے زمانے کے اور پھر اس کے بعد کے عہد کے جن میں آخری ظاہر ہے کہ زیادہ مکمل ہوں گے بہ نسبت اول کے ان سب صورتوں میں ناقص اور کامل عین جزئیات ہیں اور مقولہ این اور متیٰ میں موجود ہیں ۔ لیکن جنس اور انواع کی صورت اور ہی کچھ ہے وہ جزئیات نہیں ہیں بلکہ کلیات ہیں ۔ جنس اور نوع ایک دوسرے کے برابر نہیں رکھے ہوئے ہیں جیسے بون شیکر اور عمدہ ترین بائیسکل اس زمانے کی بنائی ہوئی لیکن تم جنس اور نوع کو علٰحدہ علٰحدہ جو اس کے ملاحظے میں نہیں لا سکتے ۔ یہ ہماری عقل ہے جو کہ جنس اور فصل کی معرفت

---

[1] استخوان جنب بلکہ اس کو استخوان شکن کہیں تو زیادہ مناسب ہے ۱۲ ھ

[2] پتھر کے بنے ہوئے آلات اگلے وقتوں کے وحشی استعمال کرتے تھے ۔

حاصل کرتی ہے اور ان کی عام مثال کا فہم ہوتا ہے مثلاً ذوی الفقرات کی صورت مثالیہ مختلف انواع انسان گھوڑے اور بیل میں اور ان کے تعقل کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک ہی مثال کی تکمیل تدریجی اتنے مختلف طریقوں سے ہوئی ہے لیکن جنس اور نوع زمانی یا مکانی ترتیب نہیں رکھتے کہ جس کی تکمیل میں کمی ہو وہ پہلے ہو اور جس کی تکمیل میں کم نقصان ہو وہ اس کے بعد ہو مثل ان نمونوں کے جو ایک مثال یادہ تیر، کی تکمیل کی توضیح کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بیان بالکل ظاہر ہی کیوں نہ ہو مگر فضول نہیں ہیں اگر اس بیان سے یہ تنبیہ ہو جائے کہ جنس کوئی ایسی شے ہے جو اپنی نوع سے مستغنی ہے۔

{ ایک ابتدائی کتاب کے مقصد سے ہم دور جا پڑیں گے اگر تحقیق اس موقع پر کی جائے کہ جزئیات مدارج تکمیل کے اعتبار سے مرتب کرنے کے کیا معنے ہیں۔ خواہ (وہ درختوں اور جانوروں کی طرح) ایک دوسرے سے بسلسلۂ توالد پیدا ہوں یا مصنوعات اس قسم کے ہوں جو ایک دوسرے سے علٰحدہ بنائے گئے ہیں مثلاً بائیسکل یا پیکان تیر۔ ایک تنقید تکمیل کے مفہوم کی نہایت ضروری ہے کیونکہ مختلف موضوعات پر علم حیات کے نظریۂ ارتقا سے متاثر ہو کے ایسے مصنفین جیسے ہربرٹ اسپنسر کے اخلاقاً اس مفہوم کے استعمال کرنے سے اکثر مغالطے پھیل گئے ہیں۔ شاید کہ صلاح دی جائے کہ اگر ہم یہ جاننا چاہتے ہوں کہ جزئیات اشیا کی باہمی نسبتوں میں جب ہم کم و بیش تکمیل کے مفہوم کو جاری کرنا چاہتے ہوں تو اس سے ہمارا کیا مقصود ہے تو ہم کو چاہیئے کہ اولاً اس پر غور کریں کہ جنس اور نوع کی نسبت میں اس مفہوم سے کیا مراد لیتے۔ جنس اور نوع کی نسبت پر اس کو مختلف مدارج ارتقائے جزئیات سے مقابلہ کرنے سے ہم کوئی روشنی نہیں ڈال سکتے۔ بلکہ جنس اور نوع کی نسبت پر غور کرنے سے ہم ارتقا کے مفہوم پر فی الجملہ روشنی ڈال سکتے ہیں کیونکہ انواع کے ارتقا سے عموماً محض تبدیلی نہیں سمجھی جاتی بلکہ تکمیل سمجھی جاتی ہے پھر بھی اکثر خیال جاتا ہے کہ اس میں کوئی امر تجویز یا غایت کی ماہیت کے تکمیل سے شامل نہیں ہے۔ پس اب یہ دیکھو کہ جب تک جزئیات اشیا پر غور کرنے سے یہ نہ معلوم ہو کہ کوئی مشیت یا غایت یا مثالیہ ہمارے ذہن میں

تبادر ہوتا ہے اس چیز میں جس کی ارتقائی تکمیل میں نقصان ہے اگرچہ ناقص ہے لیکن موجود ہے لیکن جس کی ارتقائی تکمیل بیشتر ہوئی ہے اس میں اس مشیت یا غایت یا منشالیہ کا کما حقہ ظہور ہوگیا ہے(۱) ۔ اگر یہ نہیں کہ اس شے کا ہرگز کوئی حق نہیں ہے کہ ارتقائی تکمیل کمتر یا بیشتر ہے ۔ پس جو نسبت اشیا میں ہے وہ جزئیات کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ اوصاف کے اعتبار سے ہے ہم کمتر تکمیل کے جزئی میں مشیت یا غایت یا منشالیہ کو ہو بہو نہیں پاتے جو اس جزئی میں حد کمال تک نہیں پہنچی۔ مختلف طبقات ارتقا کے ہر جزئی میں ایک ہی مشیت موجود ہے اور جزئیات کی ارتقائی تاریخ ایک مصلحت(ب) یا حکمت کا ظہور ہے ۔ ہاں اگر ہم یہ کہیں کہ ان میں کوئی حقیقی ارتقا نہیں ہے بلکہ محض تبدیلی ہے ۔ اور اس تبدیلی کو ارتقا کہنا گویا اپنے وہم کو اشیاء میں ملاحظہ کرلینا ہے ۔

باب اول میں تقابل مادہ اور صورت کا اس امر کی توضیح کے لیئے کام میں لایا گیا تھا کہ ایک مشترک ہیت مختلف اشیاء سے کس طرح تعلق رکھ سکتی ہے مثلاً دو سکہ شلنگ ایک ہی صورت کے ہیں اگرچہ مادہ اِن کا مختلف ہے۔ دو قضیے ایک ہی صورت کے ہیں کیونکہ دونوں میں محمول موضوع پر حمل کیا جاتا ہے اگرچہ از روے مادہ مختلف موضوع اور محمول ہونے کے اعتبار سے اختلاف رکھتے ہوں ۔ لیکن اس قول میں کہ جنس کو نوع سے وہی نسبت ہوتی ہے جو کہ مادہ کو صورت سے ہے ضمناً یہ مفہوم ہوتا ہے کہ گویا دونوں جنس مشترک یعنے مادہ وہ ہے جن میں وہ اشتراک

---

(۱) ہم اپنے مذہب اس خیال کو اس طرح ظاہر کریں گے ہر شے مشیت الہی کے موافق ہے نہ بیش نہ کم جس کو جیسا چاہا بنایا اور خوب بنایا کسی کو گنجائش چون وچرا نہیں ہے یفعل ما یرید وھو یسئل ولا یسئل جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے وہ سوال کرسکتا ہے اس سے کوئی سوال نہیں کرسکتا ۱۲ ھ

(ب) مصنف کا منشا ہے کہ جو شخص عالم میں ارتقا کا قائل ہے ضرور ہے کہ خالق عالم کی حکمت مطلق اور قدرت برحق کو تسلیم کرے ورنہ وہ محض اپنے وہم کا بندہ ہے اس کو عقل ودانش سے سروکار نہیں ہے مگر اس مضمون کو مصنف نے کمال متانت سے ادا کیا ہے ۱۲ ھ

رکھتی ہیں درحالیکہ صورت نوعیہ جو اس مادے نے اختیار کی ہے ہر ایک میں بنائے اختلاف ہے باہمدیگر۔ بے شک فقرۂ "اختلافات نوعی" کا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ ان کے اختلاف ہی ان کی صورت ہیں۔ یہ عجیب معلوم ہوگا کہ ایک معنے سے مادہ وہ شے ہے جو ایک ہی صورت کی چیزوں میں مختلف ہوتا ہے اور دوسرے معنے سے یہ وہ ہے جو مختلف صورت کی چیزوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔

تھوڑے غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ مشترک مفہوم مادے کا دونوں معنوں میں کوئی شے ایسی ہے جس کی تکمیل نہیں ہوئی ہے۔ اس فقرے کے لحاظ سے جس میں جنس کو نوع کا مادہ قرار دیا گیا ہے۔ یہ نکتہ بالکل سمجھا دیا گیا ہے اور جب شلنگ میں ہم تقابل کرتے ہیں مادہ چاندی کا صورت سے تو وہ بھی یہی صورت ہے۔ ہم شلنگ کو ایک شے سمجھتے ہیں جس کی ایک خاص شکل ہے (جو سونے پر بھی بن سکتی ہے اور تانبے پر بھی) جو ایک مخصوص مادے چاندی پر ٹھپہ کی گئی ہے اور یہ کہتے ہیں کہ وہ شکل اور مادہ دونوں اس کی ہستی کے لیئے ضروری ہیں۔ اب یہ دیکھو کہ مادہ چاندی ایک قرص چاندی کی ٹھپہ کے آگے رکھ کے ٹھپہ مار دینے سے سکۂ مذکور بن جائے گا۔ لیکن یہ قرص محض مادہ نہیں ہے جس کا سکہ بن گیا۔ بلکہ ایک مادہ ہے مع ایک[1] صورت کے لیکن ازبسکہ چاندی ممکن ہے کہ ایک شلنگ کی صورت بنے یا ایک سادہ قرص کی صورت بنے اور ہمارے لیئے اس کی شناخت ممکن ہے کہ چاندی ایک ہی طور سے قرص میں اور شلنگ میں موجود ہے اور وہ شکل جو چاندی ٹکسال میں حاصل کرتی ہے۔ مادہ شلنگ کا اس اعتبار سے دوسری صورت کی چاندی نہیں ہے بلکہ چاندی شے[2] بلا لحاظ کسی قسم کی شکل کے

---

[1] مسئلہ یہ ہے کہ مادہ کسی حال میں بغیر صورت کے نہیں پایا جاتا نہ صورت بغیر مادہ ۱۲

[2] شلنگ کی چاندی محض چاندی نہیں ہے بلکہ شلنگ ہے اور وہ چاندی جس سے شلنگ بنا ہے شلنگ کا مادہ ہے بلا اعتبار اپنی پہلی شکل کے ۱۲

وہ معدنی ہے جوکہ مساوی حیثیت سے سکے اور قرص دونوں میں شامل ہے
اب یہ ملاحظہ ہوکہ چاندی بغیرکسی نہ کسی صورت کے نہیں پائی جا سکتی اور جب
ہم اس کو بلا کسی صورت کے تصور کرتے ہیں تو ہمارا تصور ناتمام رہتا
ہے۔ جیسے جنس کسی نہ کسی نوع کے ساتھ رہتی ہے اسی طرح مادہ بھی
کسی نہ کسی صورت میں رہتا ہے۔ بہرصورت یہ بالکل صحیح ہے کہ کوئی
خاص تعلق چاندی کی ماہیت اور شلنگ کی صورت میں نہیں ہے۔
درحالیکہ انسان کی صورت نوعیہ کا تحقق صرف ذوی الفقرات کی جنس
میں ہوسکتا ہے لہٰذا مفہوم ارتقا کا نہایت قربت کے ساتھ جنس اور
نوع کے تعلق پر جاری ہوسکتا ہے بہ نسبت تعلق مادہ اور صورت کے
کسی شے کی عین ذات میں۔

اس پر بہت مباحثے ہوچکے ہیں کہ اصل شخصیت کیا شے ہے
وہ کیا امر ہے جس سے ایک شخص کسی نوع کا دوسرے شخص سے تمیز
کیا جاتا ہے؟ بعض علماے (مدرسین زمانہ متوسط) نے یہ تجویز کیا تھا
کہ ایک نوع یا صورت کا ہونا اشخاص میں مادے کے اعتبار سے اختلاف
رکھتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ فرشتے ازبسکہ مادہ نہیں رکھتے لہٰذا
ہر فرشتے کی نوع جداگانہ ہے۔ اس لیے کہ سوائے نوعیت کے اور
کوئی امر ان کے باہمی امتیاز کا موجب نہیں ہوسکتا۔ ہم علماے
متوسطین کی طرح فرشتوں کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتے لیکن
ان کی بحثوں پر مضحکہ کرنے کا رسم و رواج کہ وہ اس قسم کے مسائل حل
کرنے میں مشاق تھے خوش نصیبی سے اب بالکل کم ہوتا جاتا ہے۔
مسئلہ اصل شخصیت فلسفہ کے اہم اور مشکل مسائل سے ہے۔

مادہ اور صورت کے تقابل پر جو کچھ کہا جا چکا ہے ممکن ہے
کہ اس پر کچھ اور روشنی پڑے اس بیان سے کہ مادہ درحقیقت اصل
شخصیت نہیں ہوسکتا۔ دو شلنگ جو ایک ہی صورت کے ہیں
کہا جاتا ہے کہ ان کا مادہ جداگانہ ہے۔ ان کا مادہ چاندی ہے

مگر اس وجہ سے نہیں کہ وہ چاندی کے بنے ہوئے ہیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں - اس اعتبار سے تمام شلنگ متحد ہیں اس لیئے کہ سب ایک علیحدہ چاندی کی ڈلی یا ٹکڑے سے بنے ہیں اس لیئے وہ مختلف شلنگ ہیں - لیکن اگر ایسا ہو تو اس سے یہ متفرع ہوتا ہے کہ چاندی کا وجود دونوں ٹکڑوں میں مشترک ہے یہ اس سے بالکل علیحدہ ہے کہ ان میں سب پر ایک ہی ٹھپہ ہے اگرچہ ہم کہتے ہیں کہ ان کے مادے میں اختلاف ہے لیکن اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اگرچہ وہ ایک ہی مادے سے بنے ہیں مگر مادے کے ٹکڑوں میں اختلاف ہے - مسئلہ اصل شخصیت مادہ اور صورت کے امتیاز سے حاصل نہ ہوا - شلنگ مختلف ہیں اگرچہ ایک ہی صورت کے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں وہ صورت مختلف اجزاے نقرہ پر مسکوک ہے لیکن خود چاندی کے ٹکڑوں میں وہی شکل درپیش ہوتی ہے مشترک صورت (چاندی کی ماہیت) مختلف جزئی اشیاء میں بے شک مادہ ہے نظر دقیق سے کوئی خاص شے نہیں ہے نہ ایک مجموعہ خاص اشیاء کا ہے بلکہ ایک مفہوم جنسی ہے ہم کو اس کے مختلف انواع کی معرفت ہوتی ہے جن کو ہم عناصر کہتے ہیں - عناصر مختلف صورتیں مادے کی ہیں اور ان کو ایسا کہنے میں ہم ضمناً ایک امر مشترک مراد لیتے ہیں جیسے ہم ضمناً آدمی اور بیل کو حیوان کہنے میں ایک امر مشترک مراد لیتے ہیں اگرچہ صورت اول میں ہم بہ نسبت صورت دوم کے کوئی مفہوم مشترک یا جنسی ہیئت کا اپنے نوعی اختلافات سے مجرد بنانے کی قابلیت کم رکھتے ہیں ؎

اب اس کے بیان کی ضرورت نہیں رہی کہ جب کسی قضیے کا

---

؎ ارض ، ما ، ہوا ، نار یہ چاروں قدما کے نزدیک ایک مادے سے پیدا ہیں جس کو ہیولی اولی کہتے تھے - مصنف ہیولی اور حیوان دونوں کی مشابہت یا اشتراک مفہومیت کو بیان کرتا ہے ۱۲

محمول موضوع کی تحدید کرے تو اس کی نسبت اپنے موضوع سے بہ نسبت اس صورت کے جب کہ محمول عرض ہو بالکل ہی جداگانہ ہے۔ ہم کو تحقق ہوتا ہے (یا تحقق ہونا چاہیئے اگر ہماری تحدید ویسی ہی ہو جیسی ہم چاہتے ہیں) کہ جنس کا تغیر یا تکمیل جس طریقے سے کہ مفہوم ہو موضوع ہے حد اور محدود دو نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں۔ بے شک اگر کوئی سبز شے مربع ہو تو وہی جزئی مربع بھی ہے اور سبز بھی۔ سبز شے اور شے مربع ایک ہی شے ہے۔ لیکن اس صورت میں موضوع کلی نہیں ہے اور ہم کو انطباق اوصاف کا ایک ہی جزئی میں ملاحظہ کرنا چاہیئے۔ سبز ہونا اور مربع ہونا ایک ہی نہیں ہیں جس طرح مثلث ہونا اور تین ضلع کی سطح شکل ہونا ایک ہے ان دونوں میں تصوری اتحاد ہے اور ان میں محض عرضی۔

اس سے متفرع ہوتا ہے کہ ہر موضوع اور اس کی جنس یا فصل میں تصوری اتحاد ہوتا ہے۔ جو شخص ماہیت موضوع کی سمجھ سکتا ہے وہ یہ ملاحظہ کرے گا کہ ضرورۃً موضوع وہی ہے جو اس پر حمل کیا گیا ہے یعنے جنس یا فصل جو شے کسی شے کی ذات سے تعلق رکھتی ہے ضرور ہے کہ اس سے متعلق ہو ورنہ یہ اس قسم کی شے نہ ہوتی بلکہ کوئی اور شے ہوتی

اب ہم نکتۂ آخری پر نظر کرتے ہیں جو کہ فصل گذشتہ میں پیدا کیئے گئے کیا ہے۔ یعنے اساس اختلاف مابین ذات وخاصہ کیونکہ فصل گذشتہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ ذات (جوہر) سے ہماری کیا مراد ہے؟ اگر جوہر کسی شے کا وہ شے ہے جو کہ اسے وہ شے بناتا ہے جو شے وہ ہے۔ بے شک یہ کوئی مختلف شے ہوگی اگر کسی عنصر کی اس کے جوہر میں کمی ہو۔

---

(ب) فلسفے کی اصطلاح میں اس کو اس طرح ادا کرتے ہیں (سلب الشئے عن ذاتہ محال) یعنے محال ہے قانون عینیت یا ہو ہویت کی یہی اصل ہے جس کا ضابطہ اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے "ا - ا ہے"

(۱) یعنے سبز مربع ہے لیکن سبزی مربعیت نہیں ہے حالانکہ مثلثیت تین ضلع کی سطح شکلیت ہے ۱۲ م

لیکن وہ کیا شے ہے جو اس کو یہ شے بناتی ہے؟

وہ لوگ جن کی یہ رائے ہے کہ تحدید صرف ناموں کی ہوتی ہے نہ کہ اشیا کی (اس کا ذکر سابقاً ہو چکا ہے۔) ان کا جواب ان کی رائے کے مناسب فوری دیا جا سکتا ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ کسی شے کو وہ شے کیا چیز بناتی ہے۔ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ وہ شے جس سے یہ اس اسم سے مسمّی ہوئی کیا ہے۔ اور دنیا ایک بالکل ہی غیر مفید مباحثے سے بچ جاتی اگر لوگوں کو اس کا تحقق ہوتا کہ کسی شے کے جوہر سے سوا اس کے کچھ مراد نہیں ہے الا وہ اوصاف جن کے ایک اسم سے مسمّی ہونے پر لوگوں نے اتفاق کر لیا ہے؛ یا جس طرح لوک نے اس کو ادا کیا اسمی جوہر۔ اس کے نتیجے تک پہنچ کے اس مسئلے سے تمام اختلافات حل کے وضعی (یا اصطلاحی)، ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اگر ما ہیت شے جس کا کلی نام ک ہے اس نام کے مدلول کا تعین نہ کرے۔ تو ہم اس نام کے ساتھ جو وصف جی چاہے لگا دیں۔ اور یہ امر ہم پر موقوف ہے کہ تصور ایسا ہے جس کے ساتھ ایک مفروض محمول تصوری اتحاد رکھتا ہے یا نہیں اور اس لئے خواہ وہ ک کا عرض ہو خواہ کوئی اور نسبت رکھتا ہو۔ اور اگر ہم صرف علم ہندسہ کے حدود پر التفات کریں تو اس امر کا ماننا معقول سے بعید ہوگا کہ لوگوں نے اتفاق کر کے قرار دیا ہے کہ دائرہ یا مثلث کی حد میں کیا داخل کرنا چاہیئے اور کیا خارج کر دینا چاہیئے۔ ہر شخص کو معلوم ہے کہ مثلث کی تعریف اس طرح کہ وہ شکل مسطح ہے جو تین ضلع کی ہو اس تعریف سے بہتر ہے کہ وہ شکل مسطح جس کے زاویے دو قائموں کے برابر ہوں یا دائرے کی یہ تعریف کہ وہ ایک شکل ہے جو کسی خط مستقیم کے اپنی ایک انتہا کے گرد گردش کرنے سے پیدا ہوتی ہے جو انتہا ثابت رہتی ہے اس تعریف سے بہتر ہے کہ وہ ایک شکل ہے جس کا رقبہ ان سب شکلوں سے زیادہ ہوتا ہے جن کے احاطے برابر ہیں وہ امر جو لوگوں کو اس طرف لے گیا کہ تحدید ایک معاملہ لفظوں کے معنے

معین کرنے کا ہے وہ مشکل ہے جو طبیعی اقسام کی تحدید میں ہوتی ہے یعنے مختلف انواع کے حیوان اشجار یا عناصر غیر عضوی تا یوس ہو کے انھوں نے اسم کے مدلول پر نظر کی کیونکہ جوہر ذات کے مفہوم پر صرف وہی دلالت کرتا ہے۔ مفاہیم انتزاعی مثل دولت جرم حریت نے اس رائے کی فی الجملہ تقویت کی ان صورتوں میں شئے محدود مثال کے طور پر عندالحواس حاضر نہیں ہو سکتی جیسے سونا بلوط دریائی یا گاؤ میش ہم کو نہیں معلوم ہوتا کہ مختلف اشخاص جو ان کی تعریف کرتے ہیں ان کا مقصود ایک ہی ہے یا مختلف۔ اور بعوض اس کے کہ پہلے اس کا تعین ہو جائے کہ فعل مفروض جرم ہے یا شئے مفروض دولت ہے یا حالت مفروضہ آزادی ہے پھر اس کی ماہیت پر بحث کریں بلحاظ تعریف کے ہم یہ تعین کرتے ہیں کہ حسب قرارداد جمہور یا مصنفین مخصوص نے جو مدلول ان ناموں کا قرار دیا ہے فعل مفروض جرم یا شئے مفروض دولت یا حالت مفروض آزادی ہے یا نہیں ہے۔ لہذا یہ معلوم ہوگا کہ درصورت حدود انتزاعیہ[1] کے بہر طوریکہ باشد۔ اصطلاح (قرارداد) اس کا فیصلہ کرتی ہے کہ ان کا جوہر کیا ہوگا۔ خصوصاً یہ امر ان میں بھی درحقیقت اسی حیثیت سے نہیں ہے اس لیئے کہ واقعات کے فہم میں کیا تسہیل ہوگی اگر بجائے بہتر کے بدتر حدود انتزاعیہ کی تعریف میں رکھدیا جائے مگر اس رائے کی ظاہری خوش اسلوبی اس حجت کا وزن بڑھا دیتی ہے جو طبعی اقسام

---

(۱) ایسے ملتف انتزاعی مجرد مفاہیم کو لوک نے اطوار مخلوطہ کہا تھا ان کے بارے میں لوک نے کہا تھا کہ ہم ان کی تحدید کر سکتے ہیں اس لیئے کہ ہم نے خود ان کو وضع کیا تھا بسیط مفاہیم (یہ بجا درہ لوک بسیط شائیوں) کو مرکب کر کے جنسے ہم تجربی واقف تھے یہ لفظ مرکب اطوار انتزاعیہ باقی نہ رہ سکا شاید اس لیئے کہ یہ لفظ مرکب اس معنے کے ادا کرنے کی جو لوک کا مقصود تھا صلاحیت نہیں رکھتا۔ لیکن اس معنے پر دلالت کرنے کے لیئے اگر کوئی مناسب مرکب ہو تو مفید ہوگا ۱۲ مص

کی تعریف سے لائی گئی ہے جس کو اب ہم پیش کرنا چاہتے ہیں۔

فرض کرو کہ ہم ایک طبعی جوہر سونے یا کتے کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ زبان کی صورتوں نے صفت اور موصوف میں امتیاز کو تسلیم کیا ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ کلوا ایک کتا ہے مگر یہ نہیں کہتے کہ وہ وفادار ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ سونے کا ٹکڑا یہ نہیں کہتے کہ بھاری کا ٹکڑا۔ لیکن جب ہم[1] کسی جوہر کی تعریف کرتے ہیں ہم صرف اس کی کیفیات یا صفات کا شمار کرتے ہیں لیکن اس کو حساب میں نہیں لیتے جن کی وہ کیفیتیں یا صفتیں ہیں۔ تو کیا وصف کلوا کے ہم شمار کریں جس سے یہ واضح ہو جائے کہ اس کو کتا کہنے سے ہماری کیا مراد ہے؟ یا کیا اوصاف بیاہ کی انگوٹھی کے ہیں جن سے یہ وضاحت ہو کہ ہم اس کو سونا کیوں کہتے ہیں؟ ہر صورت میں گویا کہ ایک متعین لب یا اصل اوصاف کی جو کہ مکرر مثالوں اور متعدد اختلافوں میں برقرار رہتی ہیں وہ ہمارے شے کے مفہوم میں داخل ہے جو اسم عین کلی سے موسوم ہے۔ لیکن کون سے اوصاف سے یہ لب بنتا ہے اور کس اصول سے ہم انتخاب کریں؟ اگر کہا جائے کہ ہم ہر وصف کو جو تمام کتوں میں مشترک ہیں داخل کریں یا کل سونے میں تو دو مشکلیں پیدا ہوتی ہیں پہلی یہ ہے کہ ہم کو چاہیئے کتے یا سونے کے مفہوم میں سب خاصہ اور اوصاف ذاتیہ جس سے تحدید ہوتی ہے داخل ہوں کیونکہ کسی قسم کے خاصے وہ محمول ہیں جو تمام افراد کے لیئے مخصوص اور سب میں مشترک ہیں۔ اور اس لیئے اب تک اس اصول کی کمی ہے جس سے خاصہ اور ذاتی میں تفریق ہو سکے۔ یہ دوسری مشکل

---

(۱) ہم جنس اور فصل کی بحث میں ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ان ذاتیات، کو اوصاف کہنا مناسب نہیں ہے۔ لیکن اس پر اصرار کر سکتے ہیں کہ اگرچہ وہ کسی اور کلی کی طرف اس کی تخصیص کرنے کے لیئے منسوب نہیں ہو سکتے وہ کسی جوہر کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں جو کسی جزئی شے میں وہ ہیئت رکھتا ہے کہ جسکی وجہ سے اس شے کو کتا یا سونا کہتے ہیں یا اسکے ساتھ ایسے اوصاف بھی ہیں جیسے خارشتیہ یا بہت باریک تار کھینچا ہوا۔

زیادہ سخت ہے ۔ ہم کو چاہئیے کہ کسی قسم کی تحدید میں ہر وصف جو تمام افراد قسم میں مشترک ہے داخل کریں لیکن جب تک ہم اس قسم کی تحدید نہ کریں ہم کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ ایک مخصوص فرد اس قسم سے تعلق رکھتی ہے یا کسی اور قسم سے ؟ فرض کرو کہ سونے کی تحدید سونے کے تمام اجزا کے اکٹھا کرنے اور آزمائش کرنے کے بعد کی گئی اور ان سب میں جو مشترک خاصے تھے سب ملاحظہ کر لیئے ۔ یہ کام عملاً محال ہے مگر اس سے قطع نظر کر سکتے ہیں بہر طور یہ نظری طور سے بھی سقیم ہے کیونکہ اس سے ضمناً یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ہم سونے کو پہلے ہی سے جانتے ہیں ۔ یا کسی طرح ایک مخصوص شے سونے کا ٹکڑا ہو جاتی ہے اور اس علم کے ذریعے سے ان اشیا کا انتخاب کریں جن کی آزمائش کی جائے گی جو سونے کے نمونے ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں تاکہ اس جوہر کی ماہیت متعین ہو جائے اس طرح سے گویا ہم ایک دائرے میں حرکت کرتے ہیں سونا کیا ہے ۔ یہ اس طرح طے ہوگا کہ ان چیزوں کی آزمائش کریں جو سونے کی ہیں ۔ سونے کی وہ چیزیں کیا ہیں یہ اس طرح طے ہو سکتا ہے جب ہم کو علم ہو کہ سونا کیا ہے

لہذا ہمارا انتخاب غیر مربوط سا ہوگا اس لیئے کہ اس انتخاب کے لیئے ہمارے پاس کوئی اصول نہیں ہے جس اصول سے انتخاب کیا جائے ممکن ہے کہ ہم خاص وزن، نوعی کو اختیار کریں ہوائے محیط میں انگار لگنے کی مزاحمت ، جنتری میں باریک تار کھینچنے کی قابلیت بہت باریک ورق بننے کی قابلیت تیزاب فاروق میں حل ہونے کی خاصیت اور کہیں کہ یہ سونے کے مقوم ہیں اور اس کے ذاتیات ہیں اس صورت میں اس کا رنگ خاصہ ٹھہرے گا یا اور جو اس کے سوا ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ رنگ کو عرض کہیں ۔ کیونکہ ہم زرد رنگ

---

ف یہ ایک ہیر پھیر کی مثال ہے تم نوکر کس کے ہو جن کا یہ گھوڑا ہے یہ گھوڑا کس کا ہے جن کا میں نوکر ہوں اسکو اصطلاحاً دور کہتے ہیں سونا کیا ہے جسکی یہ صفتیں ہیں یہ صفتیں کس کی ہیں سونے کی ۔

اوران کُل یا بعض اوصاف میں کوئی ضروری لگاؤ نہیں دیکھتے۔ اور اگر ہم کوئی سفید فلز ان پانچ اوصاف کے ساتھ دیکھیں تو اس کو بھی سونا کہنا پڑے گا لیکن اگر ہم زرد رنگ کو بھی ان اوصاف کے ساتھ تحدید میں داخل کریں تو پھر کوئی اور شے سونا نہ ہوگی جو کہ زرد نہیں ہے زرد رنگ سونے کے ذاتیات میں داخل ہو جائے گا مگر صرف اس لیئے کہ ہم نے فیصلہ کرلیا ہے کہ ہم کسی اور دھات کو جس کا اور کچھ رنگ ہو سونے کا نام نہ دیں گے نام کے معنے سے جوہر کا تعین ہوا اور جوہر صرف اسمی ہے۔ یہ اس سے پیشتر تسلیم ہوچکا ہے کہ جو وصف کسی تحدید میں داخل ہوں وہ بے قاعدگی سے منتخب نہ ہوں اور ایسے نہ ہوں کہ ان میں عقلاً کوئی اتصال نہ پایا جائے پس جو وصف تحدید سے خارج کردیا جائے گا وہ فوراً عرض کے شمار میں آجائیگا جوہر صرف ایک مجموعۂ اوصاف ہے جو اسی نام کے مدلول میں شامل ہے اور خاصہ بالکل نہیں ہیں۔ اور بعض منطقیین نے مان لیا ہے کہ ہم کو درمیان مختلف وصفوں کے کوئی ضروری اتصال نہیں معلوم ہوسکتا اور جب ہم کہتے ہیں کہ ان میں اتصال کلی ہے تو اس سے زیادہ ہمارا مقصود نہیں ہے کہ وہ اکثر ایک دوسرے کے ساتھ پائے گئے ہیں۔اس رائے کے ساتھ ایک لمحہ کے لیئے بھی ہم اتفاق نہ کرکے (جس رائے میں ضروری اور کلی اتصال اور اتفاقی اجتماع کے مفہوم میں امتیاز ہونا چاہیئے اس سے انکار کیا گیا ہے) اس قدر تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ ہم اکثر اوصاف کو ضرورۃً اور کلیۃً متصل تصور کرلیتے ہیں اس لیئے کہ ہم کو یقین ہے کہ علم کی تکمیل سے ممکن ہے کہ ہم ضرورت اتصال کو ملاحظہ کرسکیں اگرچہ بالفعل ہم ایسا نہیں کرسکتے۔ یہی حالت نمایاں طور سے اکثر اوصاف شے غیر عضوی کی ہے۔ اقسام نباتات یا حیوان سے اکثر ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں مختلف خصوصیات متناسب معلوم ہوتی ہیں کیونکہ یکساں شرائط دونوں پر موثر معلوم ہوتے ہیں اگرچہ ہم ان کے اتصال کے وجوہ نہیں سمجھ سکتے۔

یہ مشکل کہ کون سے اوصاف کسی جوہر میں ذاتی ہیں تاکہ خاصہ اور

ذات میں امتیاز ہوسکے تمام تر اسی سے نہیں پیدا ہوتی کہ بہ ظاہر کسی قسم کے اوصاف کچھ اتصال نہیں رکھتے ۔ یہ مشکل اس سے بھی پیدا ہوتی ہے کم از کم عضوی کی صورت میں کہ نوع بڑے اختلافات کی صلاحیت رکھتی ہے متعدد افراد میں ۔ انتہائی مثالیں اس اختلاف کی حاشیے کے اختلافات کے نام سے موسوم ہیں یا حاشیے کے نمونے اور یہ حاشیے کے اختلافات علمائے طبیعین کو بڑی دقتوں میں ڈالتے ہیں جب وہ یہ کوشش کرتے ہیں کہ جمیع افراد اسی انواع میں مدون ہوں جن کے اوصاف میں تداخل نہ ہو اور ہر ایک کے تحت میں ایک تعداد افراد کی آجائے ۔ ایک مدت تک مسئلہ ثبوت انواع (ارسطاطالیس اور کتاب پیدائش کی سند کی تائید سے اور اس لئے بھی کہ اور نظریے کے موافق شہادت موجود نہ تھی) لوگوں کو یہ جرات دلاتا تھا کہ غالباً کہ ایک نوع کے جمیع ارکان میں ایک ثابت ہیئت مشترک ہے جس کو اختلاف نے مس نہیں کیا ہے اور قوی تر انحراف مثالی جو عجیب الخلقت یا مضحکہ فطرت یا غیر طبیعی مولود کے اسم سے موسوم ہو کے خارج کر دیئے جاتے تھے نظری تالیف میں مخل نہ ہونے پاتے تھے مزید برآں ایک عملی آزمائش جس سے یہ تعین ہو جاتا تھا کہ افراد اسی نوع کے اصناف ہیں یا دوسری نوع میں داخل ہیں صلاحیت تناسل سے بہت مشہور تھی ۔ یہ مسلم تھا کہ اگر مختلف انواع میں ازدواج ہو تو تناسل نہ ہوگا جیسے خچر اور جبکہ تداخل کلیتہً عدیم التناسل ہو تو نوعیں مختلف ہیں

لیکن اب نظریہ ارتقائے عضوی سے یہ امتیاز مابین اختلافی اور نوعی تفریق کے صرف درجے کا فرق رہ گیا ہے ۔ یہ کام کہ نوع کی ماہیت کیا ہے اس کا فیصلہ کرنا نظری طور سے ناممکن قرار پایا ۔ یہ ممکن ہے کہ ایک مثال کو بیان کیا جائے لیکن سیکڑوں ہیئتیں ہر نوع میں مثالاً داخل ہیں ۔ یہ کون تحقیق کرے کہ کون سا درجہ اختلاف کا کس قدر ان ہیئتوں میں ہو تو اس سے ایک نمونہ پیدا ہو جو ازروے ذات اور نوع مختلف ہو؟ کیا آخر کار اس کا فیصلہ محض اختیاری نہ رہ جائیگا؟

پس اس صورت میں پھر نام ہی سے اس کا تصفیہ ہوگا کہ نوع کے لیئے کیا شے ذاتی ہے۔ ہر شے جو ہم کو ایک نمونے کے لیئے مطلوب ہے (تاکہ ہم اس کو ایک نوعی اسم سے موسوم کر سکیں) ذاتی ہوگی۔

یہ وجوہ ہیں جنسے کہا جاتا ہے کہ ذات کسی شے کی اس معنے سے متعین ہوتی ہے جو ہم ناموں کو دیتے ہیں اور جب کہ ذات ایسی اختیاری (بلا کسی قاعدے کے) رہ گئی تو امتیاز ذات اور خاصہ کا اسی کے مثل اس سے متاثر ہوگا۔ یہ امتیاز ایک اور اعتراض کا مستوجب ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ اگر خاصہ نوع میں مشترک اور مخصوص ہو تو اس کو ذات میں داخل کرنا چاہیئے کیونکہ اس کا اتصال اس نوع سے ضروری اور کلی ہے۔ مثلث کے لیئے دو قائموں کے برابر زاویوں کا نہ ہونا ویسا ہی ناممکن ہے جیسے تین ضلع کا نہ ہونا خط کے لیئے مستقیم یا قوسی نہ ہونا ویسا ہی ناممکن ہے جیسے سطح کی حد نہ ہونا۔ اگر خاصہ کسی موضوع کا اس موضوع کی صرف ماہیئت میں مقوم ہے تو اس کو جز ماہیت کیوں نہ تصور کریں؟ اور اگر کچھ اس موضوع کی جز ماہیت میں مقوم ہے اور کچھ ان شرائط کے پورا کرنے میں جو موضوع کی ذات سے خارج ہیں تو موضوع میں یہ کسی خاص تعلق سے شامل ہے اور اس صورت میں اس کو عرض کہنا چاہیئے۔

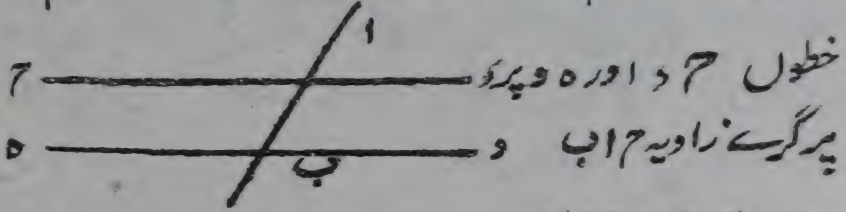
اپنی مشکلات کو اس طرح پیش کر کے اب ہم ان کے حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

ناقابل تردید بنیادحقیت کی جو کہ نظریۂ محمولات میں ہے وہ اولاً اس فرق سے ہے جو ضروری اور عرضی میں ہے ثانیاً حد کی تحلیل سے جنس اور فصل ہیں۔ اول پر تمام استدلال کی بنا ہے اور دوسرے پر تمام تقسیم کی۔ لیکن مفہوم ذات کا اور فرق درمیان ذات اور خاصے کے ہر موضوع پر ایک طریقے سے استعمال نہیں ہو سکتے۔

اول نظر میں علم ہندسہ میں ان کے استعمال سے کوئی مشکل نہیں

پیدا ہوتی - کسی شکل کی ذات میں اس قدر داخل ہے جس کا بیان شکل کو ہمارے تصور میں لانے کے لیئے ضروری ہے جو کچھ اس شکل کے بارے میں کلیتہً ثابت کیا جائے وہ خاصہ ہے - لہذا تحدید کو تسلیم کر لیتے ہیں اور خاصے ثابت کیئے جاتے ہیں اور یہ ٹھیک ارسطاطالیسی امتیاز مابین ذات اور خاصے کے ہے -

لیکن خاصے کس طرح ثابت کیئے جاتے ہیں؟ صرف علاوہ تحدید شکل کے اور بہت کچھ تسلیم کر لیا جاتا ہے جس شکل کے خاصے ثابت کیئے جاتے ہیں - مثلاً ہم اصول موضوعہ کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے یہ معنے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہم ہمیشہ کسی خط مستقیم کو دونوں طرف بلا کسی حد کے تعین کرنے کے بڑھا سکتے ہیں یا درمیان دو نقطوں کے خط ملا سکتے ہیں یا کسی خط کو اس کی ایک انتہا کے گرد گردش دے سکتے ہیں - ہم علوم متعارفہ کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے یہ معنے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں مثلاً کہ کہ ہر دو قائمہ باہم ضرور ہے کہ برابر ہوں اور ایک خط مستقیم "اب" دو اور مستقیم خطوں ج د اور ہ و پر گرے زاویہ ج ا ب

ا
ج ———————— د
ہ ———————— و
ب

وہ ب ا برابر دو زاویوں د ا ب و و ب ا کے بناسے تو دو خط ج د اور ہ و متوازی[۱] ہوں گے اور اگر نہ ہوں تو اس کے برعکس - ہم ایک شکل میں وہ امور تسلیم کر لیتے

---

[۱] دراصل خطوط متوازی کے مفہوم کی بنا اس مفہوم پر ہے جو بالکل بدیہی ہے کہ اگر دو خط مستقیم کسی سمت میں متباعد ہوں تو بعینہ اسی سمت میں متقارب نہیں ہو سکتے مثلاً دو خط اب ج د سمت ب د میں متباعد یعنے ایک دوسرے سے دور ہوتے جاتے ہیں تو اسی سمت میں متقارب نہیں ہو سکتے یعنے ایک دوسرے کے قریب نہیں ہو سکتے ۱۲

ہیں جو اور شکلوں میں ہم ثابت کر چکے ہیں ۔ صرف کسی شکل پر خوض کرنے سے اس کی تحدید کے لحاظ سے اس کے خاصوں کا تصور پیدا نہیں ہوتا ضرور ہے کہ ہم اس شکل کو مکانی نسبتوں میں اور خطوں اور شکلوں کے ساتھ تعمیری عمل سے رکھیں اور ہمارے نتیجے کا صدق محض شکل کی ذات میں جو کہ تحدید سے بیان کی گئی ہے شامل نہیں ہے ۔ بلکہ یہ اس کے مکان کی ماہیت بھی شریک ہے ۔ کیونکہ یہ درحقیقت مکان ماہیت ہے جس کا فہم ہم کو ہوتا ہے جب کہ داخلی زاویوں کا مجموعہ جو دو متوازی خطوں کو ایک خط کے قطع کرنے سے پیدا ہوں اس خط قاطع کے دونوں جانب مساوی ہوتا ہے ۔ یا یہ کہ ایک مفروض خط مستقیم بڑھ کے دوسرے خط سے جو اس کا متوازی نہ ہو مل سکتا ہے ۔ ایک اور نکتہ قابل ملاحظہ ہے ۔ یہ کہا گیا تھا از بسکہ خاصے ثابت کیے گئے ہیں حدود کو تسلیم کر لیا ہے لیکن اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ بلا کسی قاعدے کے تسلیم کر لیے گئے ہیں وہ تسلیم کر لئی گئے ہیں کیونکہ وہ مبادی ہیں جلسے ہم ابتدا کرتے ہیں ۔ وہ اسی طرح رجماً بالغیب (کیف ما اتفق) نہیں مان لیے گئے ہیں کیونکہ یہ ہمارے لیئے بدیہی ہے کہ وجود ایسی شکل کا جس کی تحدید کی گئی ہے ممکن ہے ۔ اور یہ بھی بدیہی ہے کہ تحدید کے اجرا کے وقت ہم شکل کو اپنے سامنے موجود کر لیتے ہیں ۔ ہم جانتے ہیں کہ تین خط مستقیم ایک شکل کے پیدا کرنے کے لیئے کافی ہیں ۔ کیونکہ ہم تخیل میں تین خطوں سے ایک شکل بنا لیتے ہیں ۔ ہم کو معلوم ہے کہ ایک شکل کے پانچ ضلعے ہو سکتے ہیں کیونکہ ہم مخمس کو اپنے سامنے دیکھتے ہیں یہ قوت جیومطریہ کی جو شالیں اپنے موضوعات بحث کے کر لینے کی اس کو حاصل ہے دیگر علوم غیر ریاضیہ سے اس کو ممتاز کرتی ہے ۔ یہ اپنے موضوعات کو عملاً بنا لیتی ہے ۔ مثلاً خطوط کھینچ کے ۔ اور اس حیثیت سے ایک طبیعی اصول پر یہ متصرف ہے جس کے ذریعے سے ذات اور خاصے میں تمیز ہو سکتی ہے ۔ کیونکہ گو کہ جیومطریہ میں خاصے اپنے موضوعات کے ساتھ معادل ہیں اور باہمدیگر ثابت

ہو سکتے ہیں لیکن ہر شے اس قوت پر موقوف ہے کہ خطوط ذہناً ملاحظہ ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کہ کسی مثلث کے زاویہ خطوط کے مقام کو اسی طرح معیّن کر سکتے ہیں جس طرح خطوں کا مقام زاویوں کو لیکن صرف مکان کو خطوں سے تقسیم کر کے زاویوں کا تحقق ہو سکتا ہے۔ پس شکل مرئی ہمارا ضروری مبدء ہے۔ جس تحدید سے اس کا تعین نہیں ہو سکتا اس میں استعمال کا انتظار کیا جاتا ہے تاکہ شکل کی تصویر بن سکے۔ فرض کرو کہ دائرہ وہ ہے جس کا رقبہ بہ نسبت جملہ اشکال کے جن کے احاطے مساوی ہوں زیادہ ہوتا ہے۔ اس سے دائرہ ہمارے سامنے نہیں آتا۔ بے شمار شکلیں ہم دیکھتے ہیں کہ بن سکتی ہیں ایک خط کے اپنی طرف رجوع کرنے سے جس میں مرضی کے موافق لچک ہے اور یہ خاصہ جس کی نوعیت کا بیان ہوا ثبوت سے پہلے شکل مقصود کے انتخاب کا کوئی وسیلہ ہم کو نہیں دیتا لیکن یہ کہو کہ دائرہ وہ شکل سطح ہے جو ایک خط کے اپنی ایک انتہا کے گرد گردش کرنے سے پیدا ہوتی ہے اس طرح کہ وہ انتہا ساکن رہے دائرہ ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ پھر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ وہ کیا شے ہے جس کا یہ خاصہ بیان ہوا ہے کہ اس کا رقبہ تمام ان شکلوں سے جن کا احاطہ مساوی ہو زیادہ ہوتا ہے مع ہذا جیومطریہ میں کوئی بخت و اتفاق نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ جیومطریہ کے عمل کے لیئے ہم کو واقعی تو تنہا یا تخیل کے ذریعے سے شکلیں بنانا ہوتی ہیں۔ مگر ترسیم کا عمل صرف مکانی تناسبات کو جو مبصر کر دیتا ہے جن کی نسبت ہمارا یہ تصور ہے کہ وہ دائماً ابداً ہر جگہ فضا میں موجود ہیں۔ فلہذا دائرہ یا مثلث مختلف موقعوں پر تغیر کے تابع نہیں ہیں۔ کوئی امر مانع نہیں ہے کہ جیسا ایک جگہ یا ایک وقت ہو وہی دوسری جگہ یا دوسرے وقت ہو وہ شرائط جن کے ساتھ یہ موجود ہیں بدلتے نہیں۔ عام ماہیت فضا کی جنھیں یہ واقع ہے یکساں اور مستقل ہے۔ لہذا کسی ہندسی (جیومطری) شکل کے خاصے[1]

---

[1] ہندسی شکلوں کے خاصے بھی ویسے ہی ضروری ہیں جیسے ان کی تحدید اگرچہ تحدید خاصوں کی

اگرچہ ہم نے ملاحظہ کیا کہ فضا کی عام ماہیت کو حساب میں لینا ہوگا اور اس کے ساتھ شکل کی تحدید اُن کی ضرورت کی تحقیق کے لیئے بلا اندیشہ کسی غلط استخراج سے بنے گی ایسا سمجھنا چاہیئے کہ صرف اسی شکل کے قوام میں داخل ہیں ۔ کیونکہ عام ماہیت فضا کی ایک امر مستقل ہے یہ ہر جگہ یکساں ہے اور شرائط ہر شکل کے بعینہ ہیں یہ اس لیئے نہیں کہ ان میں کبھی تغیر ہوتا ہے یہ کہ مختلف اشکال کے مختلف خاصے ہیں بلکہ اس سبب سے کہ شکلیں مختلف ہیں ۔

جیومطری ان موضوعات سے بحث کرتی ہے جو کہ قابل تحدید ہیں جس میں تحدید سے موضوع ہمارے سامنے آجاتا ہے اور جس میں ذات اور ماہیت کا امتیاز ایک مطمح نظر سے قابل سوال ہے لیکن دوسرے مطمح نظر سے بالکل درست ہے ۔ یہ قابل سوال (اعتراض) اس حد تک کہ ازبسکہ خاصے ایک شکل کے مثلاً اس سے دائمی تعلق رکھتے ہیں ٹھیک اسی طرح جس طرح شکل دائماً موجود ہے وہ اس شکل کے لیئے خاصے ایسی ہی ضروری ہیں جیسے تحدید اور وہ ایسی ہی تحدید پر اس سے زیادہ موقوف نہیں ہیں جیسے کہ تحدید ان پر موقوف نہیں ہے ۔ لیکن یہ اس حد تک درست ہے کہ ذات وہ شے ہے جس سے ہم ابتدا کریں تاکہ شکل ہمارے سامنے حاضر ہو جائے اور کچھ اس کے بارے میں کہیں در حالیکہ خاصے وہ ہیں جن کو ہم ثابت کر سکتے ہیں ۔ ثبوت کے عمل میں ممکن ہے کہ ہم کو کچھ اور بنانے کی ضرورت ہو اس سے زائد جو شکل کے بنانے کے لیئے درکار ہے ۔ مگر زیادہ عمل کی اس لیئے ضرورت

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ اس طرح موقوف نہیں ہے کہ بغیر ان کے شکل کی ماہیت نہ ہو سکے اسی لیئے ہم ان کو خاصہ کہتے ہیں کہ وہ ماہیت کے مقوم نہیں ہیں اگرچہ تحدید ان کی مقوم ہے اس لیئے وہ ذاتی خواص ہیں بلا کسی اور امر کی آمیزش کے وہ مطلقاً خاصہ ہیں وہ تحدید ہی پر موقوف ہیں یعنے ماہیت شکل پر ۱۲ مص

نہیں ہے کہ ہم خود شکل کو اپنے سامنے موجود دیکھیں لہذا تحدید[۱] جو گویا کہ شکل کو بناتی ہے ہم کو جو کچھ ضروری ہے وہ دیدیتی ہے اور ثبوت سے ہم کو وہ حاصل ہوتا ہے جو کہ ذات کا ملزوم ہے ۔

پس جیومطریہ ارسطاطالیس کے زمانے میں بھی اور اس زمانے سے اب تک ایک کامل مثالی نمونہ ہے کہ علم کو ایسا ہونا چاہیئے ۔ اور وہ جہاں تک اس کے بدیہی اور یقینی ہونے کا تعلق ہے اسی قابل ہے ۔ اگر ہماری مراد یہ ہو کہ اور علوم بھی ایسے ہی بدیہی اور یقینی ہوں ہم کو چاہیئے کہ جیومطریہ کے موضوع اور دوسرے علوم کے موضوعات میں جو فرق ہیں ان سے تجاہل نہ کریں ۔ اور نہ ہم کو یہ مان لینا چاہیئے کہ امتیاز ذاتی اور خاصے کا اسی طرح اعیان اجسام میں بھی مستعمل ہو سکتا ہے جس طرح ان شکلوں میں مستعمل ہے جو فضا میں ہیں ۔ موضوعات جن کا ہم علم کیمیا علم نباتات اور علم حیوانات میں تتبع کرتے ہیں ان کو ہم بنا نہیں سکتے ۔ ان کی ترکیب میں (اتفاقاً) پیچیدگی ہے اور جہاں تک ہمارا علم ان کے متعلق ہے ان کی ساخت میں اختلاف اشکل کے ساتھ بہت کچھ اختلافات ہیں اور جن شرائط کے تحت میں وہ پائے جاتے ہیں وہ فضا کی ماہیت کی طرح دواماً مستقل نہیں ہیں بلکہ لاانتہا اختلافات ان میں موجود ہیں ان حالات پر نظر کر کے ہم کسی قسم کی ذات کے تعین کی اور ذات اور خاصے کے امتیاز کی جیسی قابل حل جیومطریہ میں ہے ویسی توقع نہیں کر سکتے ۔

اولاً ہم غیر آلی (عضوی) اقسام کی تحدید پر غور کرتے ہیں ۔ اس صورت میں از بسکہ مرکب کی تحدید اس کی ترکیب کے بیان سے ہو سکتی

---

[۱] تاہم جہاں شکل کے بنانے کے لیئے تبادل طریقے عمل کئے ہیں مثلاً بیضوی (قطع تناقص) ہیں یہ اختیاری امر ہے کہ ہم تحدید کے لیئے جو طریقے چاہیں پسند کریں ۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ تحدید ایسی ہو جس سے شکل کو بنا سکیں ۱۲ مترجم

ہے ہمارے مسئلے کا تعلق بسائط (عناصر) سے ہے - ایک لمحہ کے لیئے اس
مسئلے کے متعلق یونانی طریق بحث کا ملاحظہ علمی فائدہ سے خالی نہ ہوگا - دو خاص
کوششیں جو انباذقلس کے مشہور اربعہ عناصر خاک باد آتش آب کی تحدید
کے لیئے ہوئیں - افلاطون نے یہ تجویز کیا کہ ان کے ذرات ہندسی اشکال
کی مختلف ساخت کے ہیں - ارض کی شکل مکعب ہے اور ہوا کی
مثمن السطوح المثلثات اور نار کی مراج السطوح المثلثات اور ماد کی شکل
ذو عشرین قواعد مثلثات اگر یہ اُن کے فصول ہیں تو اُن کی جنس کیا ہے؟
ہم جواب دے سکتے ہیں کہ جسم وہ کوئی شے ہے جو مختلف اشکال کی فضا کو بھرتی ہے
اعیان اشیا کے تسلیم کرتے ہیں جس کی اُس نے اِس طرح تحدید کی کہ وہ
فضا کو بھرے ہوئے ہے افلاطون نے وہی کیا جو ہر شخص کسی طبیعی اشیا
کی تحدید کرنے میں کرتا ہے - ہم اِس کا اپنی تحدید میں ہمیشہ ذکر نہیں کرتے۔
مثلاً ہم سانپ کی یہ تحدید کریں گے کہ وہ ایک قسم کا ذوی الفقرات ہے
لیکن ذوی الفقرات کے مفہوم میں یہ شامل ہے اور یہ ضروری ہے
اگر تحدید ہم کو ایک تصور مادی شے کا دے سکتی ہے - اُس نے
اشکال ہندسی کو بطور فصول اختیار کر کے وہ فائدے طبیعات میں
اُٹھانا چاہے جو کہ علم ہندسہ کو بسہولت اس کی شکلیں کھینچ جانے کا حاصل
ہے لیکن وہ اس امر کے ثابت کرنے میں کامیاب نہیں ہوا کہ محسوس
خاصے مختلف عناصر کے اپنے متعلقہ اشکال ہندسیہ سے کس طرح متحد
ہوتے ہیں - ارسطاطالیس نے اُس طرز کو ترجیح دی جس میں عناصر

---

(۱) یا شکل مجسم منتظم ۱۲ مصر

مخروط[۱] جس کے قاعدے چار مثلث متساوی الاضلاع ہوں یہ شکل آگ کی ہے۔

مکعب[۲] یہ شکل خاک کی ہے۔

مجسم[۳] جس کے قاعدے آٹھ مثلث متساوی الاضلاع ہوں یہ شکل ہوا سے منسوب ہے۔

مجسم[۴] جس کے قاعدے بیس مثلث متساوی الاضلاع ہوں یہ شکل پانی سے منسوب ہے۔

مجسم[۵] جس کے قاعدے بارہ مخمس متساوی الاضلاع ہوں یہ شکل آسمان سے منسوب ہے ۱۲ تحریر اقلیدس

ذرات کی شکل سے نہیں بلکہ اس طرح کہ بعض محسوس اساسی کیفیات حرارت برودت رطوبت یبوست اُن کی ترکیب میں داخل ہیں۔ اُس نے خیال کیا کہ آگ گرم وخشک جوہر ہے پانی سرد و تر مٹی سرد وخشک ہوا گرم وتر۔ ان تحدیدوں میں یہ قباحت ہے کہ اس میں ایسے حدود اختیار کئے گئے ہیں جن کے مدلول بالکل درست نہیں آتے۔ خالص آگ کس طرح گرم ہے اور کس طرح سے تر خالص پانی ہے۔

متاخرین نے ہر عنصر میں ایک کثیر تعداد مشترک اور مجموع اوصاف کی دریافت کی ہے۔ بعض اُن میں سے جیسے وزن ذری اور ثقل نوعی مستقل تصور کیے جاتے ہیں جو کہ ہر موقع پر عنصر کی ہیئت بتاتے ہیں۔ دوسری خاصیتیں کسی کسی موقع پر اس سے ظاہر ہوتی ہیں یہ صورت اُس وقت پیش آتی ہے مثلاً جب کہ وہ عنصر دوسرے جسموں سے منفعل ہوکے پھر اُن پر اپنا فعل کرتا ہے۔ ہم کو ہر عنصر کے وصفوں کے اندرونی اتحاد کی بصیرت بہت کم حاصل ہے جو ہر عنصر کو ہیئت بخشتے ہیں لیکن اگر ہم فطرت میں ہر شے کو عارضی نہ خیال کریں تو ہم مجبور ہیں کہ ان کے باہمی[1] اتحاد کو یقین کریں یہ محال ہے کہ ہر عنصر کی تحدید میں اس کی تمام معلوم خاصیتیں داخل کی جائیں۔ اور محض شناخت کے لئے متعدد وصف ایک عنصر کے بعینہٖ بکار آمد ہوں۔ مگر ہم ترجیح کے ساتھ فصول کے لئے ان وصفوں کو انتخاب کرتے ہیں اور تحدید میں داخل کرتے ہیں جو وصف کسی نہ کسی طرح تمام عناصر میں یا ان کی تعداد کثیر میں معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت سے ہم مختلف عناصر کو کسی خاص تجویز کے موافق ایک دوسرے سے متصل ظاہر کر سکیں گے یا بالفاظ دیگر تقسیم کریں گے۔ مثلاً ثقل نوعی کسی جوہر کا اُس کی تحدید کے لئے بہت مناسب ہے

(۱) کسی جسم کی شہادت پر اوصاف خاص ایک دوسرے سے متصل سمجھے جاتے ہیں یہ نظریہ استقرائی علوم کا جس قدر زیادہ ہو اس کا ثبوت ہے ۱۲ مصنف

بہ نسبت کسی خاص ردِّفعل کے۔ اگرچہ شاید عنصر کی شناخت کے لیئے کم مفید ہے۔ اِس لیئے کہ تمام عناصر ضرور ہے کہ ثقل نوعی رکھتے ہوں مگر یہ ضرور نہیں ہے کہ اور عناصر سے بھی اُسی طرح کے ردِّفعل کا ظہور ہو۔ بہرطور اگر ردِّفعل متعدد جوہروں میں عام ہو تو چاہیئے کہ وہ ایک بنیاد اُن کی ایک جماعت میں ہو اُن کے فراہم کرنے کے لیئے۔ مثلاً (املاح) اقسام نمک میں۔ عام ردِّفعل ایک جنسی خاصیت ہے۔ خصوصاً جب کہ کسی سبب اسے وہ تعداد اوصاف کی جو مساوات کی نسبت رکھتی ہو (یعنے جہاں وہ جوہر موجود ہو وہاں وہ بھی موجود ہو اور جہاں نہ ہو وہاں نہو)۔ یہ ردِّفعل جن جوہروں سے متعلق ہو وہ اس کے لیئے بہت اہم ہے۔

اِس قسم کی تجویزیں ہم کو بتاتی ہیں کہ ہم اپنی تحدید میں کیا داخل کریں ہم بھی مساوی یقین سے فصل کے لیئے اُن وصفوں کو ترجیح دیں گے جو کہ علی الاتصال ظاہر ہوتے رہتے ہیں اُن وصفوں پر جو کہ صرف حسب اتفاق ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ اُس کے ساتھ ہی یہ ظاہر ہے کہ ہمارا طرز عمل بہت کچھ اصطلاحی ہے اور امتیاز جوہر اور خاصے کا بیان، اس طرح نہیں جاری ہوسکتا جس طرح علم ہندسہ میں جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی عنصر کے وصفوں میں ہم کسی وصف سے ابتداءً کے دوسرے وصفوں کو ثابت نہیں کر سکتے، اور وہ وصف جو کہ عنصر سے خاص حالات میں ظاہر ہوتے ہیں وہ کامل معنے کے اعتبار سے ہیں لیکن وہ حالات جن میں ہندسی اشکال پائے جاتے ہیں اور اوصاف رکھتے ہیں ہر حالت میں یکساں ہیں کیونکہ وہ فضا کی کلی طبیعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ حالات جو کسی عنصر کے خاصوں کے ظہور سے متعلق ہیں بالکل مختلف ہیں لہٰذا اُس عنصر کے خاصے بیان کرنے میں ہم اُن کو حذف نہیں کر سکتے۔ اور چونکہ اکثر اُن کی بہت کثیر تعداد ہوتی ہے اور پیچیدہ ہوتے ہیں اور اُن میں اور جوہر بھی شامل ہیں لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اُن کو کسی مرکب کی طرف حوالہ کریں بہ نسبت اس کے کہ کسی ایک عنصر سے منسوب کریں۔ تاہم اِس لیئے کہ اتصال

سببی خاصے کے مفہوم کا اصل ماخذ ہے ہم اُن وصفوں کو خاصے سمجھتے ہیں نہ کہ اعراض اور یہ درست ہے ۔ کیونکہ اگرچہ عنصر کو کسی خاص شرائط کے تابع کرنا اور دوسری شرائط کے تابع نہ کرنا یہ ٹھیک ٹھیک یہ ہے کہ وہ عرضی (اتفاقی) ہے کیونکہ یہ ایسے تاریخی اسباب پر موقوف ہے جو اسباب اُس عنصر کی ماہیت سے بے نیاز ہیں ۔ لیکن اُس کا وتیرہ جب اُن شرائط کے تابع ہو عرضی نہیں ہے ۔ ماء الملک[1] میں سونے کا حل ہو جانا مناسب ہے کہ خاصہ کہا جائے اگرچہ بہت ہی کم مقدار سونے کی حل ہو۔ لیکن بینک انگلستان کے صندوقوں میں دھرا ہونا عارضی ہے کیونکہ اُس کو سونے کی ذات سے تعلق نہیں ہے بلکہ سونے کے کچھ انبار ہیں جن سے متعلق ہے لیکن وہی انبار سونے کے وہاں ہیں اور دوسرے نہیں ہیں اِس کا تعلق علماً نہیں ہو سکتا نہ کسی اور اسباب سے جو کلیتہً سونے سے متعلق ہوں ۔

استعمال جزئی کا بغیر حرف تعریف کے (جیسا کہ معرفہ میں ہوتا ہے) جب ہم کہتے ہیں کہ سونا ورق بننے کی خاصیت رکھتا ہے یا لوہا زنگ آلود ہو جاتا ہے یا چاندی میلی ہو جاتی ہے قابل ملاحظہ ہے ۔ اِس کا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ سونے یا لوہے یا چاندی کو ہمیشہ سے واحد یا یکساں تصور کرتے ہیں ہم اُن کی قسم کی وحدت کا خیال کرتے ہیں نہ مخصوص نمونوں کا کسی شے بسیط کا تصور ہی[2] مختلف نمونوں میں اختلاف کے امکان کا منافی ہے

---

[1] ماء الملک جس کو تیزاب فاروقی کہتے ہیں نمک اور شورے کے تیزابوں سے مرکب ہوتا ہے ۱۲ مصـ

(۲) یہ بہ ظاہر بسائط کے مختلف اشکال ہونے کے خیال کے ساتھ ٹھیک نہیں آتا مگر فی الواقع جو بحثیں ایک ریزے میں ذرات کی تالیف پر کی گئی ہیں جو اختلاف شکل کے ظہور سے پیدا ہوئی ہیں وہ متن کے بیان کی تصدیق کرتے ہیں ۔ اس کی ضرورت پائی گئی کہ مختلف شکل کے اختلاف خواص کی توجیہ کی جائے ۔ اور وہ یہ ہے کہ

جب ہم کسی مرکب کے خواص کی تحقیق کرتے ہیں جس حد تک کہ ترکیب کا صحیح علم ہم کو ہے۔ ہم پورے اعتماد کے ساتھ مرکب سے کلیتہً وہ خواص منسوب کرتے ہیں جو کسی خاص نمونے میں پائے گئے ہوں عضوی قسموں میں اگرچہ ہم کیمیائی ترکیب اجزا کی جانتے ہوں ہم اُسی صحت کے ساتھ کلی میں غیر متشابہ اجزا کی ترکیب کو نہیں جان سکتے۔

بے شک مسئلہ امتیاز مابین جوہر ذات اور خاصے کے عضوی اقسام میں ناقابل حل ہونے کا اعلان کیا جا سکتا ہے۔ اگر نوعیں ثابت ہوتیں اگر اُن سب میں ایک لُب بعض خاصیتوں کا ہوتا جو ہر نوع کے ارکان سے ضرور متعلق ہوتا یا بالکل متعلق نہ ہوتا یا سب نوعوں میں سب ارکان سے متعلق ہوتا اگر یہ صرف اس شرط سے ہوتا کہ ایسا لُب خاصیتوں کا ظاہر کرے کہ افعال حیات کے ساتھ کسی جزئی میں جاری ہو سکے۔ تو اُس لُب سے اُس قسم کی ذات پیدا ہوتی۔ لیکن ایسی صورت نہیں ہے۔ یہ تصدیق کہ ایک جزئی کی جو کسی نوع کی خاص صفت ہے لاانتہا شرائط کے پورے ہونے پر موقوف ہے اور بہ ضمناً لاانتہا اضافی خصوصیتوں کے ظہور کو ثابت کرتی ہے۔ جن میں سے کچھ بنیہ سے تعلق رکھتے ہیں اور کچھ افاعیل سے۔ اکثر اُن میں سے جس حد تک کہ ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں (جیسے شامہ کی جودت یا پسینے کا آنا بوسیلۂ زبان کتوں میں) ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ممکن ہے کہ صفت سے انحراف ہو کمتر یا بیشتر درجے کا۔ لاانتہا جہات میں اور ہم کسی ٹھیک ضابطے سے وہ قدر انحراف کی معین نہیں کر سکتے جو کہ باوصف انحراف اُسی نوع میں باقی رہے اور نہ ہم

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ذرات بذات خود ناقابل امتیاز ہیں مگر مختلف ترکیبوں سے ملنے کی قابلیت رکھتے ہیں یہ اختلاف جوہر بسیط میں ذرات کی مختلف ترکیبوں سے منسوب کیا گیا ہے نہ جوہر بسیط سے اور ترکیب ذرات کی مختلف شکلوں میں بدلجاتی ہے اگرچہ جوہر بسیط وہی رہتا ہے ۱۲ مصو

جمع نقاط (وجوہ) فعل یا ساخت کے جو درحقیقت کسی چیز کی ایک نوع میں داخل ہونے کے لیئے درکار ہیں مقرر کر سکتے ہیں۔ لہذا تحدید کی جگہ ہم تقسیم کو قائم کرتے ہیں جیساکہ ہندسے میں ہے۔ اور بجائے ثبوت خواص کے دریافت ہوا قوانین کا۔ تقسیم میں یہ کوشش ہوتی ہے کہ اصناف متعین ہوں۔ بعض خصوصیات کا انتخاب کیا جاتا ہے جس سے کسی نوع کے تحت میں صنف کی تعیین ہو سکے۔ یہ خصوصیات ضرور ہے کہ (۱) اُسی عام قسم کے ہوں ہر صنف کے لیئے یا جیساکہ ماقبل اس نے تحریر ہوا تھا منشاء اختلافات ایک ہی ہو تاکہ وجود اختلافات واتفاقات مختلف اصناف میں ظاہر ہو سکیں۔ (ب) چاہیئے کہ اہمیت رکھتے ہوں یا اس طرح کہا جائے کہ سرایت (یا نفوذ) رکھتے ہوں تاکہ وہ اور خصوصیات کے ساتھ تا امکان مختلف طریقوں سے متصل ہو سکیں یہ صنف کا بیان ہو گا جو ایسے اصول پر بنایا گیا ہے کہ وہ بجائے تعریف کام آسکے۔ یہ اقراراً صرف ایک تخرجہ ہے اُس جملے سے جس کے کہنے کی ضرورت ہوتی۔ اگر ہم (بالفرض تعریف کے امکان کو تسلیم کر کے) کسی نوع نباتات (شجر) یا حیوان کی کامل تعریف کرتے۔

کامل ماہیت کسی عضوی نوع کی ایسی پیچیدہ ہے اور مختلف جزئیات میں اس قدر اختلافات ہوتے ہیں کہ اگر کسی تعریف میں وہ آبھی جائیں تو علمی کام بمشکل اُس کے خاصوں کے ثبوت سے پورا ہو گا۔ خاصوں کا دریافت کرنا نباتات یا حیوانات کی تجربی منزل پر ہے نہ علمی منزل پر۔ (علم نظری) میں یہ سوال ہوتا ہے کہ کسی قسم کا کوئی مخصوص خاصہ کیوں کسی امر پر موقوف ہے۔ اس موقع پر ہم اُس نوع کے پیچیدہ خاصے کی تحلیل کرتے ہیں تاکہ حیات عضوی کے قوانین معلوم ہوں مثلاً کوئی نوع جید شامہ رکھتی ہے تو وہ ایسے حالات پر موقوف ہو گا جو کہ ایک جزو قلیل اُن اُمور کا ہو گا جو اس کی ماہیت کی کامل توجیہ میں داخل ہیں۔ مسا دی موضوع کے دریافت کرنے کے لیئے تاکہ اُس پر خاصہ محمول ہو

تو ہم اُس نوع کے مجموع خواص سے اُن اُمور کا انتزاع کریں گے جو خاصہ مبحوث عنہٗ سے متعلق نہیں ہیں۔ اور ہمارا موضوع اعیان قسم سے نہ ہوگا بلکہ ایک ترتیب مجرد حالات سے ہوگی۔ خاصہ جس کے حالات ہم نے دریافت کیے بے شک وہ خاصہ اُن شرائط کا نہیں ہے بلکہ ایسی کسی چیز کا خاصہ ہے جو اُن شرائط کو پورا کرتی ہے مثلاً جودت شامہ آلۂ شم کسی مخصوص ساخت کا خاصہ نہیں ہے (اگرچہ ہم اُسے اُس کا ایک معلول کہہ سکتے ہیں) بلکہ ایک حیوان کا خاصہ ہے جس کا آلۂ شم اس طرح کا بنا ہوا ہے عضوی حیات کے قوانین کا مفروض بے شک یہ ہے کہ ایسے عضوی نظام موجود ہیں جن میں اُن خاصوں کا ظہور ہوا ہے۔ اب بھی ہم قسم کے خاصے کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اُن کے ثبوت کے لیے اُس قسم کی ماہیت پر اُسی حد تک غور ہوتا ہے جس حد تک خاصہ زیر بحث سے متعلق ہے۔ خاصہ اِس قسم میں مشترک اور اِس قسم سے مخصوص نہیں ہے اگر اور قسمیں بھی اِس قسم کے ساتھ اُن حیثیتوں میں موافق ہوں۔ اور یہ صورت بالکل امکانی ہے۔ جن پر وہ خاصہ موقوف ہے یا یہ ایسے شرائط پر موقوف ہے جو اُس قسم کی ایک جزئی کے سوا اور جزئیات پر پورے نہیں اُترتے۔

انھیں اُمور پر نظر کرکے مدرسین عہد متوسط نے لفظ خاصے کے چار معنے جدا جدا تجویز کیے۔

(۱) وہ خاصہ جو کہ نوع کو لازم ہو مگر اُسی نوع سے مخصوص نہ ہو بلکہ اور انواع میں بھی پایا جائے۔ خاصہ جنسیہ جیسے دودھ دینا گائے کا خاصہ ہے لیکن اور حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے لہٰذا یہ گائے کے مساوی نہیں ہے بلکہ دودھارے جانوروں کا مساوی ہے اُس میں تعلق علیت و معلولیت ہے جو کہ گائے میں موجود ہے لیکن اس کے سوا اور انواع میں بھی موجود ہے۔

(۲) خاصہ جو کسی نوع سے مخصوص ہو مگر نہ جملہ افراد نوع سے جیسے

شعر کہنا انسان کا خاصہ ہے مگر نہ بطور کلیتہ۔ کیونکہ شعر کہنے کے لیئے جو استعداد مطلوب ہے وہ سوائے انسان کے اور کسی میں نہیں ہے لیکن ممکن ہے کہ کسی فرد میں نہ ہو اگرچہ وہ انسان ہو۔

(۳) خاصہ جو کہ کسی نوع سے مخصوص ہو مگر نہ ہمیشہ بلکہ وقت خاص پر جیسے ایک قسم کے عقاب نر کے پر ایسے ہوتے ہیں جن کو خواتین یورپ اپنی ٹوپیوں میں لگاتی ہیں لیکن یہ پر صرف کریز[1] کے بعد ہوتے ہیں۔

(۴) وہ خاصہ جو کہ کسی نوع سے مخصوص ہو اور کسی اور نوع میں نہ پایا جائے اس معنے سے مثلث کا خاصہ ہے کہ اُس کے تینوں زاوئے مل کے دو قائمے کے برابر ہوتے ہیں۔ ایسے خاصے کا عضوی اقسام میں پایا جانا مشکل ہے کیونکہ ایک ہیئت جو ایسی مستقل اور عام ہوگی وہ جزو ذات سمجھی جائے گی۔ ہاں مثل علمائے متوسطین مدرسین ہم اس کو خاصہ کہیں اس معنے سے تاکہ ایک اور خاصہ تیسرے معنے کے اعتبار سے پیدا ہو سکے تو وہ اور بات ہے۔ اِن علما نے انسان کا ضاحک ہونا بطور مثال تیسرے معنے کے دیا ہے اور چوتھے معنے کی مثال اُنھوں نے قابل ضحک ہونا کہا ہے کیونکہ ضحک بالقوۃ مستقل خاصہ ہے لیکن بالفعل اتفاقی ہے۔

اِن سب استعمالوں میں لفظ خاصے کے مفہوم میں ضرورت اور تعلق علت اور معلول کا قائم رکھا گیا ہے لیکن موضوع کے ساتھ مساوات پر سب میں، اصرار نہیں کیا گیا۔ بلاشک ایک مساوی موضوع ہر محمول کے لیئے دریافت کرنا ہے لیکن ٹھیک ٹھیک شرائط (عضوی نظام میں ہو خواہ اور کسی میں) جس پر خاصہ موقوف ہو اُن کی تنویع سے متعلق ہے۔ لیکن عین شے ایسا موضوع ہوتی ہے جس کے بارے میں ہم عادتاً قضایا مرتب

---

[1] کریز پرندوں کا وہ زمانہ جب وہ پرانے پر جھاڑ کے نیئے پر نکالتے ہیں۔ نباتات میں پت جھڑ کے مثل ہے کہ پرانے پتے گر جاتے اور نئی کوپلیں نکلتی ہیں ۱۲ مصر

کیا کرتے ہیں اور اِس عین شے کو اُس کی نوع سے نامزد کرتے ہیں۔ اور اقسام میں پیچیدگی ہوتی ہے ہوسکتا ہے کہ بعض وجوہ سے موافق ہوں اور بعض وجوہ سے غیر موافق ہوں مع پیچ در پیچ اختلاف کے۔ اِس طرح کہ جب ہم انواع کی تمیز کر لیتے ہیں جس کا مصداق اشیاء پر مسلم ہو مع اُن خواص کے جو اُن میں موجود ہیں تو ہم موخرالذکر کی مقدم الذکر میں تقسیم نہیں کر سکتے الّا یہ کہ تداخل واقع ہو۔

اکثر حدود مجرد اور کلی جو کہ قضایا کے موضوع بن جاتے ہیں نہ طبعی جوہر اُن سے موسوم ہیں نہ موجودات ریاضی۔ ۔ اکثر صفتوں اور حالتوں کے نام مثل نرمی یا تقشن نفسی حالتوں اور عملوں کے نام جیسے خوشی غضب ارادہ مادی مصنوعات جو انسان یا جانور کی صنعت گری ہے جیسے پمپ چھتری پل یا گھونسلا زمین کی طبعی ہئیتیں جیسے ساحل یا وادی عضوی نظام کا کوئی متعین جز یا اجزا جیسے خانہ یا عصب ہمدردی (عصب الحمیت) انسانی اجتماعوں کے نام جیسے فوج کلیہ یا جامعہ (یونیورسٹی)، جمہوریت بنیک۔ زیادہ اسی قسم کے ناموں کے شمار میں طول ہوگا۔ اِن سب ناموں کے مفہوم میں ایک خاص تجرید پائی جاتی ہے۔ پل یا پمپ حدود عینی ہیں لیکن یہ نام مادی چیزوں کو دیئے گئے ہیں کیونکہ وہ ایک مطلب کے لیئے مفید ہیں یا اِس لیئے کہ اُن کی ایک خاص ساخت ہے اور اِس شے کی ماہیت سے اور کسی شے کیطرف توجہ نہیں گئی بس اتنا ہی خیال کیا کہ یہ پل ہے اور وہ پمپ ہے بجائے دیگر کسی عنصر کی تعریف کرنے کی کوشش یا کسی عضوی نوع کی تعریف کرنے کے لیئے ہم کو انتظار کرنا پڑتا ہے تاکہ ماہیت کا علم حاصل ہو کہ اِس شے میں کس صفت کا ہونا ضروری ہے مثلاً سونا یا سرطان (کیکڑا)، تمام ماہیت عین شے کی ہماری بحث کا مقصود ہوتا ہے۔ اب ہم اشیاء کی مجرد ہئیت پر غور کر رہے ہیں اور اُن کے مدلول کی محدود وسعت جس سے وہ قابل اطمینان تعریف کی زیادہ صلاحیت پیدا کریں معرف ہونے کی صلاحیت بہت کم رکھتی ہیں جن کا مفہوم پیچیدہ ہے۔ مثلاً فوج کی تعریف

بہ نسبت جمہوریت کے آسان ہے۔ اور صلابت کی تعریف عنفیت سے۔ جس قدر پیچیدہ کوئی موضوع ہو اُسی قدر مختصر الفاظ میں اُس کی ماہیت کے بیان کا امکان کم ہے۔ اور مختلف حالات میں اُس کے اطوار کی تبدیلی زیادہ تر ہوتی ہے۔ یہ سب اُمور اُس کے مفہوم کے اجزا ہوتے ہیں اور کوئی تعریف در حقیقت اُس شخص کے لئے مفید نہیں ہے جو نہ سمجھتا ہو کہ جس کی تعریف کی جاتی ہے مختلف حالات میں وہ شے کیا سے کیا ہو جاتی ہے۔ اِس طرح تعریف جمہوریت کی اُس شخص کے لئے زیادہ معنے رکھتی ہے جس کے ذہن میں تاریخ اور آئین اور سوانح حیات انسانی کا پورا ذخیرہ ہے وہ سمجھ سکتا ہے کہ "حکومت جمہور کی جمہور پر جمہور کے لئے" کیا ہے۔ اگر (جمہوریت کی یہ تعریف کی جائے) اُس کے مفہوم میں کون سے امور در حقیقت شامل ہیں۔ اُس کے بہ نسبت پل کی تعریف کے بخوبی سمجھنے کے لئے بہت کم علم درکار ہے۔ یہ فوراً ملاحظہ ہو سکتا ہے کہ طبعی اقسام کے وصف ذاتی اور خاصے کے معلوم کرنے میں جو مشکل ہے وہ اِن حدود میں بھی ہے جن پر ہم اب غور کر رہے ہیں۔ جس چیز کے مفہوم میں جس قدر پیچیدگی ہے اُسی نسبت سے اُس کی تعریف دشوار ہے۔ موضوع جس قدر پیچیدہ ہوگا اور اُس کے تغیرات کی وسعت جتنی زیادہ ہوگی اور جس قدر اطوار میں اُس کا ظہور ہوگا بموجب اُن شرائط کے جو اُس کے وجود کے لئے درکار ہیں اُسی قدر ہماری پسندیدگی اُس کے اوصاف کی جو تعریف میں شامل کئے جائیں خود اختیاری ہو جاتی ہے اور اُسی نسبت سے مساوی اوصاف کے خاصے کم نکلیں گے۔

اب ہم نے نظریۂ محمولات پر نظر کر لی ہے جیسا کہ اولاً تجویز کیا گیا تھا۔ ہم نے ملاحظہ کیا کہ علمی منصوبہ (تجویز) جو اُس کے ضمنی مفہوم میں داخل ہے تمام موضوعات میں اُس کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ ریاضیات میں اُس کی بہترین مثال ملتی ہے۔ اور ایسے علوم میں بھی جو مجرد یا انتزاعیات سے بحث کرتے ہیں۔ ہم نے یہ بھی ملاحظہ کیا کہ اِس بحث میں امتیازات

نہایت اہم اور بیش بہا داخل ہیں اور وہ یہ ہیں۔
(۱) وہ تباین جو کہ اتفاقی اقتران یا انطباق اور ضروری یا تصوری اتصال میں ہے۔
(۲) جنس اور فصل کی نسبت کا تصور اور جنس اور فصل کا متحد ہونا ایک مفہوم میں۔
(۳) ذات اور خاصے کے امتیاز کا موقوف ہونا اس امتیاز پر کہ جس شے سے ہم ابتدا کرتے ہیں اور اس سے جو کچھ ثابت کرتے ہیں اگرچہ خاصے کے اس استعمال کی پابندی عملاً ہمیشہ نہیں کی جا سکتی۔

اب فرفوریوس کے مسئلے پر کچھ کہنا باقی رہ گیا ہے۔ بظاہر صرف ایک امر میں اختلاف ہے۔ فرفوریوس کی فہرست کلیات اس فہرست میں بجائے تعریف کے نوع ہے لیکن اس فرق سے نقطۂ نظر بدلجاتا ہے۔ اب یہ مسئلہ نہیں رہا کہ اگر ایک کلی دوسری کلی پر محمول ہو تو ان میں کیا نسبت ہوتی ہے بلکہ یہ ہوگیا کہ مختلف کلیات جو کسی جزئی پر محمول ہوں تو ان کو اپنے موضوع سے کیا نسبت ہوتی ہے کیونکہ جزئیات ہی پر نوع (جیسے انسان فرس یا طوطی لالہ (ایک پھول) پر نوع کا حمل ہوتا ہے اور اس تغیر سے اکثر خلل پیدا ہوتے ہیں اولاً یہ معلوم ہونا چاہیے کہ نوع حقیقی کیا ہے اور یہ سخت دشوار ہے۔ اور جنس اسفل جو دوسرے جنس اعلیٰ میں داخل ہے کیا ہے جب ہم اس نوع کو حمل کرتے ہیں

---

(۱) اس کا ایک اشارہ ارسطاطالیس کی کتاب طوبیقی میں اس نقطۂ نظر پر موجود ہے کیونکہ وہ جائز رکھتا ہے کہ یہ معنے بھی ممکن ہیں کہ وہ خصوصیت جو ایک فرد کو دوسرے افراد سے جدا کرتے ہیں۔ دیکھو کتاب طوبیقی ارسطاطالیس لیکن اس کے مسئلے کا منشا یہ ہے کہ موضوع کلیۃً کلی ہوتا ہے

(۲) اصطلاح میں صنف کیا ہے اور نوع سافل کیا ہے یہ کہا جاتا تھا کہ نوع سافل صنف ہے لیکن یہ صاف ہے کہ اس سے مسئلے کے حل میں کوئی مدد نہیں ملتی ہم کو کس طرح معلوم ہو

جب حبشی کو انسان کہتے ہیں۔ یا جب ہم اُس کو نیوبی کہتے ہیں؟ اگر نیوبی نوع ہے تو انسان جنس ہے اگرچہ جنس عالی شیردہ جانور حیوان یا ذوی الفقرات میں داخل ہے لیکن اگر انسان نوع ہے نیوبی عرض ہے۔ یہ سوال جو اِس طرح پیدا ہوا ہے درحقیقت ناقابل حل ہے کیونکہ نوع جیسا کہ اب یقین کیا جاتا ہے بتدریج اختلافات سے پیدا ہوتی ہے۔ اِس پر بڑے بڑے مناظرے ہوئے ہیں کہ آیا نوع ایک شے واحد اور ازلی ہے جو افراد سے مستغنی ہے یا سوائے نام کے اور کچھ نہیں ہے۔ یہ متقابل رائیں فرفوریوس کے زمانے سے کی گئی ہیں۔ یا علمائے متوسطین سے جنھوں نے اسپر نہایت سنجیدگی سے بحثیں کی ہیں۔ نہ کوئی فلسفہ اِس مباحثے سے مقابلہ کئے بغیر رہ سکتی ہے جو اُن کے مابین ہوا۔ لیکن بڑی بدقسمتی ہے کہ نظریہ حمل اِس بحث میں اُلجھ گیا کچھ تو اِس لئے کہ اس سے اصل امر متنازعہ فیہ کو جسطرح بیان کیا گیا وہ خوب نہیں ہے کچھ اِس لئے کہ اہل حقیقت اور اہل اسمیت کے درمیان جو مباحثے ہوئے اُس کے گرد و غبار میں اصل مسئلہ تقسیم نسب مابین کلیات جو ایک دوسرے پر حمل کیے جاتے ہیں نظروں سے پوشیدہ ہوگیا۔

دوسرا خلل فرفوریوس کے نظریے میں یہ ہے کہ اگرچہ ابتداً اُس سے کی جاتی ہے کہ ایک جزئی پر جن امور کا حمل ہوتا ہے اُن میں کیا امتیاز ہے لیکن یہ اس مطمح نظر پر قائم نہیں رہتی۔ نوع کا حمل فرد پر ٹھیک ہے ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ انسان کی نوع نہیں حبشی کی کیا نوع ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اُن کو یہ خیال کریں کہ ایک فرد پر جو نوع سے تعلق رکھتی ہے

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کہ انسان شمار میں اختلاف رکھتے ہیں، ورقسم میں نہیں؟ یہ کوئی سہل تر واقعہ نہیں ہے بہ نسبت اُس کے کہ یہ تحقیق ہو کہ حبشی نیوبی صنف ہے۔ یہ وہی مسئلہ ہے جو دوسری طرح بیان کر دیا گیا ہے۔ دوسری جانب سے نظر کرنے پر نوع سائل بے شک جنس سائل کہی جا سکتی ہے ۱۲ مص

حمل کیا گیا ہے۔ لیکن ہم درمیان خاصہ اور عرض کے امتیاز نہیں کر سکتے جب تک کہ موضوع جس کے محمولوں کو ہم اُس عنوان کے حوالے کرنا چاہتے ہیں ایک فرد ہو۔ خاصہ موضوع کے بلیے ضروری ہے اور عرض نہیں ہے لیکن تمام وصف جو رستم سے تعلق رکھتے ہیں وہ رستم ہونے کی حیثیت اُس کے لیئے ضروری ہیں تو پھر کس بنیاد پر بعض کو خاصہ کہیں اور بعض کو اعراض؟ عرض ایک ایسا وصف ہے جو کسی فرد میں ایک اور عام ہیئت یا کلی کے ساتھ منطبق[1] ہوتا ہے اُس کی عرضی نسبت اُس کلی کی طرف پڑتی ہے نہ جزئی کیطرف جس میں اُس کا وجود تاریخ کی جہت سے ضروری ہے۔ خاصہ ایک وصف ہے جو ایک جزئی میں پایا جاتا ہے لیکن در اصل وہ اُس جزئی کی عام ہیئتوں کے ساتھ مجمر ہے اور وہ جزئی ہونے کی حیثیت سے اُس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اس اعتبار ہے کہ اُس کے ساتھ وہ عام ہیئتیں موجود ہیں۔ لہذا وہ خاصہ جس میں وہ ہیئتیں ہوں گی اُن کے ساتھ مخصوص ہے یعنے قسم کے ساتھ عموماً۔ پس ہم بحوالہ کسی قسم شے کے جو موضوع ہو یہ سوال کر سکتے ہیں کہ ایک مفروض محمول کو خاصے کے شمار میں لیں یا عرض کے۔ اگر سوال کیا جائے کہ آیا گفتگو (نطق) یا جنگ کرنا یا یاد کیا جانا خاصہ[2] رستم کا ہے تو ہم یہ دریافت کریں گے کہ رستم کو کیا سمجھ کے؟ انسان سمجھ کے نطق خاصہ رستم کا ہے۔ لیکن حیوان کی حیثیت سے یہ جنگ کرنا خاصہ رستم کا ہے انسان یا حیوان کی حیثیت سے یہ عرض ہے کہ وہ یاد کیا جائے۔ اگرچہ شاید ایک وحشی کی حیثیت سے یہ خاصہ اُسکا

---

[1] اگر بعض اوقات یہ ترجمہ جو واقع ہوتا ہے ایک فرد پر وہ عرض ہے لیکن اس کا وقوع اس طرح ہوتا ہے کہ جو تصور اُس فرد کا ہے ضرور نہیں ہے کہ اُس تصور سے تعلق ہو لہذا وہ محض تطابق رکھتا ہے اُس فرد میں بعض ہیئتوں کی جہت سے جو اُس تصور میں ہیں۔

[2] اصل میں رستم کی جگہ لفظ سُمی دیگو ہے جو کسی جنگجو کا نام ہے ۱۲

ہو کہ اُس نے ایک افراسیابی فوج کو برباد کیا۔ جس حد تک کہ ہم اُس کو رستم سمجھتے ہیں تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اوصاف اس پر محمول ہوتے ہیں۔ ثالثاً فرفوریوس کے مسئلے نے عرض کو عرض لازم اور عرض مفارق میں تقسیم کیا۔ اگر موضوع جزئی ہو تو خلط ہو جاتا ہے اگر کلی ہو تو تناقض(۱) واقع ہوتا ہے۔ عرض غیر مفارق کسی جزئی کی اُس نوع کا عرض ہے جس کے تحت میں وہ درج ہے لیکن اُس سے غیر مفارق ہے۔ مثلاً یہ عرض مفارق ہے کہ کوئی شخص انگلستان میں پیدا ہو۔ لیکن عرض مفارق ہے لمبے بال رکھنا۔ کیونکہ وہ بالوں کو کٹوا سکتا ہے لیکن اپنے مولد کو نہیں بدل سکتا۔ پس یہ مفہوم عرض غیر مفارق کا مخلوط ہے کیونکہ وصف باعتبار اس کی نوع کے موضوع ہونے کے عرض ہے لیکن جزئی ہونے کی حیثیت سے غیر مفارق ہے پورے جملے میں دو مطمح نظر ہیں بیک بار۔ اور امتیاز مفارق اور غیر مفارق کا اس لحاظ سے کوئی تعلق مسئلہ حمل سے نہیں رکھتا اس حیثیت سے کہ وہ تصوری نسبتیں ہیں درمیان موضوع اور اُس کے محمولات کے۔ اصل امر یہ ہے کہ شخص کے لیے عین فرد کامل ہونے کی

---

(۱) عبارت یونانی کا ترجمہ۔ بعض چیزوں میں اختلاف عرض غیر مفارق کی جہت سے ہوتا ہے اور عرض غیر مفارق جیسے آنکھوں کا کرنجا ہونا یا ناک کا خمدار ہونا یا کسی زخم کا داغ جو بدن پر ہو۔ فرفوریوس کہتا ہے کہ عرض کو ابتدائً فرد سے تعلق ہوتا ہے اور وہ اولاً افراد پر محمول ہوتے ہیں۔ لیکن فرفوریوس یہ نہیں دیکھتا کہ افراد کے ساتھ تعلق ہونے سے وہ اعراض نہیں ہوتے کیونکہ عرض مفارق اور غیر مفارق میں یہ امتیاز ہے۔ جس موضوع میں عرض کبھی اس کے ساتھ رہتا ہے اور کبھی جدا ہو جاتا ہے یہ دو قسم کا ہے مفارق اور غیر مفارق۔ سونا انسان کے لیے عرض مفارق ہے اور سیاہی کوّے یا حبشی میں عرض غیر مفارق ہے یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ کوّا سفید ہو یا حبشی کی سیاہی دور ہو جائے عرض غیر مفارق فرد پر بھی محمول ہو سکتا ہے اور نوع پر بھی کیونکہ موضوع اس سے معرا ہے۔ سیاہی کا حمل کوّوں کے افراد پر بھی ہو سکتا ہے اور نوع پر بھی کیونکہ یہ عرض غیر مفارق ہے حرکت کا حمل انسان پر بھی ہو سکتا ہے گھوڑے پر بھی یہ عرض مفارق ہے۔

حیثیت سے کوئی عرض نہیں ہوتا - ممکن ہے کہ قدیم جھوٹا مدعی سلطنت (انگلستان)
سوائے انگلستان کے اور کہیں پیدا ہوا ہوتا اور اپنے بالوں کو اور بھی
زیادہ کتروا کے زیادہ چھوٹا کر لیتا اُس کو جیمس دوم کا بیٹا سمجھ کے - اِن میں سے
ہر امر ایک عرض ہے لیکن اُس کو جیسا وہ انسان تھا کامل طور سے ویسا سمجھ
کے ہر امر کا ایک سبب تھا جب تک واقعات تاریخی میں اختلاف نہوا ہوتا
تو اُن میں سے کوئی امر بھی کسی اور طرح نہ واقع ہوتا - اگرچہ تاریخ کو عموماً شاہزادوں
کی خاص تراشی سے بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا - یہ کہ ایک امر تبدیلی کے لیئے
لائق تھا اس کے حین حیات اور دوسرا ناقابل تبدیلی ایک اعتبار سے
وہ امور عرض باقی رہتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے بہت کم عرض رہتے
ہیں بہر صورت وہ موضوع جس کا محمول عرض غیر مفارق ہو کلی ہے تو اُس
بیان میں تناقص ضرور واقع ہوتا ہے - بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ سیاہی
کوّے کا عرض غیر مفارق ہے لیکن اگر یہ عرض ہے تو یہ محض اتفاق ہے کہ
سب کوّے سیاہ ہوتے ہیں اور اس واقعے میں کوئی بات ایسی نہیں ہے
کہ ایک پرند کوا ہو اور یہ بھی ضرور ہو کہ وہ سیاہ ہو لیس یہ غیر منفارق نہیں
ہو سکتا اگرچہ ہمارے تجربے میں یہ اقتران دواماً واقع ہوا ہو بلکہ اس کے
ضد میں اگرچہ یہ غیر مفارق ہے تو یہ اِس سبب سے ہوگا کہ کوّے کی طبیعت
کوّا ہونے کی حیثیت سے اس کی مقتضی ہے تو پھر یہ عرض نہیں ہے - وہ
جسے کسی نوع کا عرض غیر مفارق کہتے ہیں درحقیقت ایک ایسا وصف ہوتا ہے
جسکو ہم اس طرح کا پاتے ہیں جس سے نوع کی تخصیص ہوتی ہے جہاں
تک ہمارے تجربے کی وسعت ہے بغیر اس کے جانے ہوئے کہ آیا اُس کی
موجودگی نوع کے وجود کے شرائط کے لیئے ضروری ہے یا جزءً ایسی شرائط
پر کہ ان کی عدم موجودگی میں بھی نوع باقی رہتی ہے - اس کہنے کا یہ مقصود
ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ یہ عرض ہے یا خاصہ لہذا ایک ایسا جملہ اختیار
کیا گیا ہے جس کے ضمنی مفہوم میں دونوں داخل ہیں -

لہذا خوب ہوگا کہ یہ تقسیم عرض کی مفارق اور غیر مفارق بالکل چھوڑ دیجائے

اور یہ بھی خوب ہوگا کہ فرفوریوس کی فہرست پر ارسطاطالیس کی فہرست کو ترجیح دیکے ترک کردیں۔ دونوں فہرستوں سے مشکل سوالات پیدا ہوتے ہیں لیکن وہ مشکلات جن سے اس باب میں بحث کی گئی ہے ایسے سوالات ہیں جو ضروری پیدا ہوں گے خواہ ہم اصطلاحات جنس نوع فصل خاصہ اور عرض کے استعمال کی کچھ قدر کریں یا نہ کریں۔ ایک شئے کا تعلق دوسری شئے سے سمجھ لینے کی کوشش ہمارے اس عالم کے تعقل کی جان ہے جس پر غور کرنے سے منطق تجاہل نہیں کرسکتی۔ حدود مجردہ اور حدود عینیہ کلیہ جزئیات پر من حیث جزئیات دلالت نہیں کرتے بلکہ ایک قسم کے وصف اور جزئیات پر۔ ہم وصفوں کو ایک دوسرے سے مربوط اعتبار کرتے ہیں۔ اور کسی شئے کی قسم کے ساتھ کبھی بہ ضرورت وکلیت اور کبھی کسی جزئی کی تاریخ میں اتفاقی واقعات کیواسطے سے پائے جاتے ہیں۔ ہم کو اصطلاحات کی ضرورت ہے تاکہ یہ فرق بیان کئے جائیں ہم پیچیدہ تصورات اشیاء اور اوصاف یا حالتوں کو بناتے ہیں جن کی تحلیل بسیط صفتوں کے اجتماع میں نہیں ہوسکتی مگر صرف جنس اور فصل سے۔ یہ ایسے واقعات ہیں جو اس دقیق نظریۂ منطق کو جائز رکھتے ہیں۔

## قواعد تحدید و تقسیم ترتیب و تقسیم قطعی یعنی نفی و اثبات میں

باب گذشتہ میں تحدید کی ماہیت پر کسی قدر طولانی بحث کی گئی ہے مگر
ان قواعد کا ذکر نہیں کیا جن سے عمدہ تحدید کی ضروریات پوری ہوتی ہیں
جنس کو انواع میں تقسیم کرنے کا بھی ذکر کیا گیا لیکن اس کے ضوابط کو ابھی نہیں
بیان کیا جن کی مراعات اس مقصد کے لیئے واجب ہے۔ یہ مناسب
معلوم ہوا کہ یہ بحث اور اسی طرح کے ایک دو مماثل امور کی بحث علیحدہ رکھی جائے
اگر پہلے ہی سے ان پر بحث کیجاتی تو وہ بخوبی ذہن نشیں نہ ہوتے لیکن جو کچھ جنس
اور فصل کے تعلق کے باب میں کہا گیا ہے اور اکثر اقسام حدود کی کماحقہ تحدید میں
جو عملی مشکلیں پیش آتی ہیں اور وہ تجانس جو بعض انواع کے فصل میں ملحوظ رہنا
چاہیئے جو ایک جنس کے تحت میں ہوں یہ امور اس باب کے بآسانی سمجھ میں
آنے کے لیئے بکار آمد ہوں گے قوانین تحدید حسب ذیل ہیں۔

۱۔ چاہیئے کہ حد محدود کے ساتھ مساوات رکھتی ہو (چاہیئے کہ تعریف
جامع و مانع ہو)۔ یعنے جس نوع کی تعریف کی جائے اس میں جو شے داخل ہو
اُس پر صادق آئے نہ کسی اور شے پر۔

۲۔ چاہیئے کہ (حد) (محدود) کی ذات کو بیان کرے۔ ذات
شے وہ ہے جس سے کوئی شے وہ شے ہوتی ہے۔ تین ضلعے کی مسطح شکل
ہونے کی حیثیت سے کوئی شے مثلث ہے۔ ایک مقام بچوں کی تعلیم
کے لیئے ہونے کی حیثیت سے وہ مقام مکتب ہے تبادلے میں قیمت

رکھنے کی حیثیت سے کوئی شے دولت ہے۔ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ طبعی اقسام کی صورت میں اور بعض پیچیدہ مجرد مفاہیم ذات کی تعریف کے احاطے میں شامل نہیں ہو سکتے اور نہ موضوع خاصوں سے نمایاں طور سے ممیز ہو سکتے ہیں ایسی صورت میں وہ کرنا چاہیئے جو سب سے زیادہ مناسب ہو یہ ذہن نشین رہے۔

(الف) وہ وصف جو تعریف میں داخل ہیں چاہیئے کہ ہمیشہ دوسرے اوصاف کی بنیاد ہوں نہ کہ ان کے نتائج۔ مثلاً کسی حیوان کی تعریف دانتوں کے وصف سے بہتر ہو سکتی ہے بہ نسبت اس کے کہ اُس غذا سے تعریف کی جائے جو وہ عادتاً کھاتا ہے۔

(ب) نہ چاہیئے کہ ہم صرف بعض ایسے اوصاف موضوع کے بیان کریں جو مقابلتہً متفرد ہوں بلکہ موضوع کی اس قسم کو بھی بیان کرنا چاہیئے جو ان اوصاف سے موصوف ہوتی ہے۔ یہ جنس کے بیان سے ہوتا ہے لہٰذا ہمارا تیسرا قاعدہ یہ ہے۔

(ج) چاہیئے کہ تعریف جنس اور فصل سے ہو۔ جس قدر بہتر تعریف ہو گی اسی قدر رہی فصل تکمیل کے ساتھ ایسی کوئی شے ہو گی جو محض جنس کا تغیر متصور ہو گی۔ اور اسی قدر کم اُس کو محض خاصہ اُس موضوع کا کہ سکیں گے جس کی تعریف کی گئی ہے۔ مثلاً داسا ایک ایسی لکڑی ہے جس سے دروازے کا اوپری حصہ بنتا ہے داسے کا یہ وصف بہ مشکل کہا جا سکتا ہے کہ وہ دروازے کا اوپری حصہ بنانے والی ہے کیونکہ اُس کے ضمنی مفہوم میں داسے کا مفہوم شامل ہے میں اُس کو داسے کی ایک ہیئت سمجھتا ہوں حالانکہ درحقیقت جب اس کو شمار میں نہ لیں داسے کا مفہوم ادا نہیں ہوتا۔ دوسری طرف اگر سوڈیم وہ عنصر ہے جو اسپکٹرم میں خط ڈی پیدا کرتا ہے فصل کو اس صورت میں مناسب طور سے خاصہ کہ سکتے ہیں کیونکہ بغیر اُس کے جانے ہوئے بھی کہ یہ ایک ایسا خط اسپکٹرم میں نمایاں کرتا ہے سوڈیم کا اچھا خاصہ مفہوم حاصل ہو سکتا ہے۔ پیچیدگی اس موضوع زیر تعریف کی صورت میں اس طرح

کی ہے کہ جو کچھ بطور تعریف لیا جائے وہ اس پورے مفہوم کا ایک جزو صغیر ہو گا۔ ہم اپنے ذہن میں ایک عمدہ جوہری تصور رکھتے ہیں (اگر اس جملہ کا کہنا جائز ہو) بغیر فصل کے۔ پس یہ بطور ایک مزید ہیئت کے معلوم ہوتا ہے جو کہ درحقیقت اس لیئے انتخاب کیا گیا ہے کہ اس سے شناخت ہوتی ہے۔

۴۔ چاہیئے کہ تعریف عدمی (سلبی) حدود سے نہ ہو جہاں کہیں وجودی (ایجابی) ممکن ہوں۔

اس قاعدے کی خصوصیت ظاہر ہے۔ تعریف سے یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ شے کیا ہے نہ کہ وہ شے کیا نہیں ہے۔ مثلاً مختلف الاضلاع کی تعریف وہ مثلث جس میں نہ زاویۂ قائمہ ہو نہ منفرجہ یہ تعریف نہیں ہے بلکہ وہ مثلث جس کے تینوں زاوئے حادے ہوں۔ اس صورت میں یہ سچ ہے کہ علم ہندسہ کی تھوڑی سی مہارت سے بھی طالب علم کو پہلی تعریف سے جو علم حاصل ہوا ہے اس سے دوسری تعریف کی خصوصیت کو استخراج کر سکتا ہے لیکن عدمی[1] تعریف بذات خود ناکافی ہے اور اکثر صورتوں میں یہ ہم کو شبہہ میں ڈال دیگی کہ موضوع[2] وجودی طور سے کیا ہے اگر حقیقی (غیر منقولہ) جائداد کی یہ تعریف ہو کہ وہ جائداد جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں کی جا سکتی تو ہم کو اس سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ وہ جائداد اراضی ہے۔ اگر غضب کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ ایک ایسا صدمہ ہے جس سے کسی کو لذت حاصل کرنے کا پہلو نہیں ملتا تو اس سے کون سمجھے گا کہ یہ ایک ایسا صدمہ ہے جس سے ایک موہوم ضرب کی مکافات ہو سکتی ہے؟ وہ تعریف جو عدمیات سے ہو سوائے ایک صورت کے

---

(۱) ملاحظہ ہو بحث گذشتہ وجودی اور عدمی حدود پر واٹ کی منطق سے ۱۲

(۲) جب کہ موضوع دو صورتوں میں واقع ہو اور ہر صورت میں پایا لیا جائے یا وہ تو ان صورتوں کو اضداد متقابلہ کہہ سکتے ہیں۔ مثلاً اعداد میں زوج اور فرد متقابل اضداد ہیں خطوط میں مستقیم اور قوسی۔ حیوانات میں نر و مادہ۔ جائداد میں حقیقی اور شخصی وغیرہ متضادین اور متقابلین ہیں ایک سے دوسرے کی تعریف غلط ہے۔

سب صورتوں میں ناقص ہوتی ہے اس کا ضعف وجودی معنے کی صحت پر موقوف ہے جو کہ عدمی حدود سے ادا ہو سکے ۔ ایک استثنا اس تعریف کے نقص کا جو عدمی حدود سے کیا جائے ان حدود کی تعریف سے نکلتا ہے جو حدود خود سلوبی یا عدولی ہیں ۔ کوارا وہ شخص ہے جس کی شادی نہ ہوئی ہو اور خود اس حد کے معنے میں شادی کی حالت کا سلب موجود ہے ۔ ناانصافی ہابس کہتا ہے عہد پر قائم نہ رہنا ہے جو کی وہ بیٹھنے کی چیز ہے جس میں پشتی نہ ہو ۔ لیکن یہ نہ تسلیم کر لینا چاہیئے کہ اگر کوئی حد از روے صورت سلبی ہو تو کچھ ضرور نہیں کہ اس کی تعریف سلبیات سے کی جائے ۔ بے اعتدالی تیز شرابوں کا اکثار ہے ۔

(۵) بالواسطہ یا بلاواسطہ کسی شے کی تعریف اسی شے سے نہ ہونا چاہیئے کسی شے کی تعریف اسی شے سے بلاواسطہ اس طرح ہوتی ہے کہ وہی حد یا اس کا کوئی مرادف تعریف میں داخل ہو ۔ مثلاً آفتاب کی تعریف اس طرح کہ ایک ستارہ ہے جو شمسی[۱] روشنی (دھوپ) دیتا ہے یا اسقف حکومت کلیسائی کا ایک رکن ہوتا ہے ۔ یہ موٹی سی غلطی ہے مگر اکثر ہوا کرتی ہے ۔ یہ متضایف حدود اور اشتقاقی تردیدات سے پیدا ہوتی ہے جن میں ایک متضایف دوسرے متضایف یا ایک شق سے دوسری شق کی تعریف کی جاتی ہے ۔ مثلاً علت کی یہ تعریف کہ وہ جس سے معلول پیدا ہو سقیم ہے یا یہ کہ معلول علت کا حاصل ہے ۔ کیونکہ متضایفین کی تعریف ایک ساتھ ہونا چاہیئے اور ان کے مابین جو نسبت ہے اس کی تعریف ہونا چاہیئے بہ نسبت وہ محل ہے جہاں دونوں کا استعمال ہو سکتا ہے اور جب ہم اس محل کی تعریف کر دیتے ہیں تو گویا ان دونوں کی تعریف ہو جاتی ہے شقوں کی مدد سے تعریف کرنے پر یہ اعتراض ہے کہ دوسری شق بھی اس طرح معرف ہونے کا مساوی حق رکھتی ہے ۔ اگر عدد فرد وہ عدد ہے جو عدد زوج سے

---

[۱] کیونکہ دھوپ سورج کی روشنی کو کہتے ہیں جب ہم سورج کو نہیں جانتے تو اس کی روشنی کو کیا سمجھیں گے ۱۲ مصنف

بقدر واحد زائد ہو تو عدد زوج اسی طرح ایک ایسا عدد ہے جو عدد فرد سے بقدر واحد زائد ہو۔ بہر طور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ شقوں سے درحقیقت تعریف ہی نہیں ہوسکتی۔ اگر کوئی شخص بالفعل نہ سمجھتا ہو کہ عدد یا فرد ہوتا ہے یا زوج تو کسی اور علوم سے اس فرق کے سمجھنے میں استعانت نہیں کرسکتے اس لیے کہ یہ امتیاز انوکھا ہے۔ اور اسی طرح خط مستقیم اور قوس کے فرق کی تعریف نہیں ہوسکتی؛ ایسی صورتوں میں ایک شق کی توضیح دوسری سے اگرچہ تعریف نہیں ہے لیکن بہترین طریقہ ہے جس کو ہم کام میں لاسکتے ہیں کیونکہ ان کے تقابل سے دونوں کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے اور ممکن ہے کہ سمجھنے والا ایک سے بہ نسبت دوسرے کے زیادہ آشنا ہو۔

کسی شے کی تعریف بالواسطہ اسی شے سے کرنے کے نہایت دقیق[۱] طریقے ہیں۔ ہم ایک ایسی حد (لفظ) استعمال کرسکتے ہیں جس کی تعریف میں وہ جس کی تعریف کرنے کے ہم مدعی ہیں داخل ہے۔ ارسطاطالیس نے آفتاب کی تعریف سے اس کی مثال دی ہے۔ آفتاب وہ ستارہ ہے جو دن کو روشنی دیتا ہے کیونکہ دن وہ مدت ہے جس میں آفتاب روشنی دیتا ہے۔ جے اس مل کی علت کی تعریف میں۔ یعنے وہ جو بلا اختلاف اور غیر مشروط مقدم ایک حادثے کا ہو یہی غلطی ہے کیونکہ غیر مشروط کی درحقیقت توضیح نہیں ہوسکتی بغیر اس کے کہ تصور علت کا پہلے ہی سے حاصل نہ ہو۔

قابل ملاحظہ ہے کہ جب شے معرف پر کوئی مرکب لفظ دلالت کرتا ہو تو یہ جائز ہوسکتا ہے کہ اس کی تعریف میں وہ الفاظ استعمال کیے جائیں جو اس لفظ مرکب کے اجزا ہیں مثلاً بال ریس دھرے اور پہیے کے درمیان ایک مجوف راستہ ہے جس میں سے گیند گزرتا ہے جو ایک سے دوسرے پر

---

[۱] مراد ہے کہ حد میں خود محدود داخل ہو ایسی تعریف صریحاً دوری ہے لیکن صریحی دوری تعریف کم ہوتی ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ محدود کے کسی مرادف کو یا کسی فرع کو تعریف میں داخل کردیتے ہیں اس سے دھوکا ہوسکتا ہے ۱۲

ڈالا جاتا ہے لفظ بال جو اس تعریف میں استعمال کیا گیا ہے بیشک اصلی تعریف مقصود نہیں ہے۔

(٦) تعریف ضرور ہے کہ مغلق[1] اور مجازی عبارت میں نہ ہو مغلق الفاظ کا استعمال جب کہ صاف اور مانوس الفاظ مل سکتے ہوں ایک ایسا قصور ہے جو تعریف کے مقصد میں خلل انداز ہوتا ہے مقصد یہ ہے کہ جس شے کی تعریف کی جائے اس کی ماہیت سمجھ میں آجائے مجاز یا استعارہ کا استعمال اس سے بڑھا ہوا قصور ہے۔ اس لیئے کہ استعارات کے استعمال کا جو محل ہے وہاں ان کے استعمال سے نہ صرف تقریر کی شان بڑھانا مقصود ہوتی ہے بلکہ ممکن ہے کہ مطلوب ان کے ذریعہ کما حقہ سمجھ لیا جائے لیکن مطلوب کا بیان بلا واسطہ نہیں ہوتا۔ مثلاً حافظے کو ذہن[2] کی لوح یا تختی کہنا اچھی تعریف نہیں ہے اگرچہ علم حافظے میں محفوظ رہتا ہے اسطرح کہ جب ضرورت ہو ہم اس کو پھر حاصل کر سکیں اور نوشتے لوحوں میں محفوظ رہتے ہیں تاکہ زمانۂ آئندہ میں بکار آمد ہوں۔ لیکن دونوں چیزیں (لوح اور حفظ) بالکل مختلف چیزیں ہیں اور حقیقی ماہیت اس شے کی جس کو ہم حافظہ کہتے ہیں لوح سے بالکل ہی غیر مشابہ ہے۔
یہ یاد رہے کہ زبان اصطلاحات کے استعمال سے مغلق[3] نہیں ہوتی۔

---

[1] تعریف الشئ بما ہو اخفی منہ یعنی ایسی شے سے تعریف جو معرف سے پوشیدہ تر ہو ۱۲

[2] حافظہ لوح ذہن یعنے ذہن کی تختی ہے ۱۲

[3] یہ نکتہ جو یہاں بیان ہوا ہے نہایت مفید ہے جو لوگ علمی عبارت میں ان الفاظ کے استعمال کو برا جانتے جن الفاظ کے معنوں سے وہ آگاہ نہ ہوں ان کو ایک عمدہ تنبیہ ہے۔

یہ یاد رہے کہ زبان اصطلاحات کے استعمال سے مغلق نہیں ہوتی۔ ہر علم میں اصطلاحات فن کا استعمال ناگزیر ہے جو عامی کے لیئے مغلق ہوتے ہیں لیکن ان سے علمی تقاصد نہایت صفائی اور صحت سے ادا ہوتے ہیں اغلاق جو ممنوع ہے وہ وہ ہے جو صاحب فن کے نزدیک مغلق ہو۔

ہر علم میں اصطلاحات فن کا استعمال ناگزیر ہے جو کہ عامی کے لیے مغلق ہوتے ہیں لیکن اس سے اس علم کے مقاصد نہایت صفائی اور صحت سے ادا ہوتے ہیں۔ جو اغلاق ممنوع ہے وہ وہ ہے جس کو اس علم کے ماہر مغلق تسلیم کرلیں جس احاطہ علم سے وہ تعریفیں تعلق رکھتی ہیں۔

تعریف کرنے کے عمل میں ہم کسی نوع کو یا اور کسی تصور کو لیتے ہیں اور اس کی جنس اور فصل میں امتیاز کرتے ہیں۔ مثلاً دولت وہ ہے جو تبادلے میں قیمت رکھتی ہو۔ ممکن ہے کہ ایسی چیزیں اور بھی ہوں جو قیمت رکھتی ہوں مگر تبادلے میں نہیں مثلاً ہوا عندالاستعمال بہت بیش بہا ہے۔ ایسی چیزیں دولت نہیں ہیں۔ اور دولت کی تعریف میں ہم کو ان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگرچہ یہ اسی جنس سے متعلق ہیں۔ لیکن ہماری غرض مختلف انواع سے جو ایک جنس کے تحت میں ہوں متعلق ہوسکتی ہے اور اس عمل کو جس سے جنس کے مختلف انواع کا امتیاز کیا جاتا ہے یا جنس کی تحلیل مختلف انواع میں ہوتی ہے اس کو منطقی تقسیم کہتے ہیں۔

تقسیم منطقی کی اہمیت علوم میں بہت زیادہ ہے۔ وہ اشیا جو ایک جنس سے متعلق ہیں ایک ہی ساتھ ان کا تتبع کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے تتبع کرنے کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ تمام قضایائے کلیہ جو ان کے بارے میں بن سکتے ہوں معلوم کیے جائیں۔ لیکن اگرچہ بعض بیانات ایسے ہوں جن کا اطلاق جنس کی ہر نوع پر ہوسکتا ہو لیکن اور بیانات ممکن ہے کہ صرف کسی حصے پر صادق آسکیں۔ اگر جنس کی تقسیم اس کے انواع میں صحت کے ساتھ کریں تو انواع ایسے جز ہوں گے جن کی نسبت ہم ملاحظہ کریں گے کہ کثیر تعداد قضایائے کلیہ کی بنائی جاسکتی ہے تقسیم کو تدوین[1] سے کمال قربت حاصل ہے اور ان دونوں کو تحدید سے فرق درمیان تدوین اور تقسیم کے خاص اس طور سے ہے۔ کہ جب ہم تدوین کرتے ہیں تو ہم جنس کے جزئیات سے ابتدا

[1] تدوین کی ابتدا افراد جنسیہ سے ہوتی ہے تقسیم کی ابتدا انواع جنسیہ سے ہوتی ہے۔

کرتے ہیں اور مماثلات اور مفارقات کے اعتبار سے ان کی صنف صنف جدا کرتے ہیں۔ جب ہم تقسیم کرتے ہیں تو جنس سے ابتدا کرتے ہیں اور انواع کو باعتبار فصول کے جن کی جنس میں صلاحیت ہے جدا جدا امتیاز کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر تقسیم تحت کی جانب چلتی ہے یعنے عمومیت سے طرف خصوصیت کے تدوین فوق کی جانب چلتی ہے خصوصیت سے طرف عمومیت کے۔ کم از کم یہ فرق ہے کہ جب کوئی شخص دونوں عملوں کا مقابلہ کرنا چاہے تو اس کی طرف اشارہ کرے گا۔ لیکن عمل کرنے میں ہمارا فکر ایک ہی وقت دونوں سمتوں میں حرکت کر سکتی ہے۔ اور جنس کی تقسیم کا عمل اسی حالت میں وہ عمل ہے جس سے وہ اشیا جو جنس میں داخل ہیں ان کی تدوین ہوتی ہے۔ مثلاً اگر کسی سے جنس ناول کی تقسیم کی فرمائش کی جائے۔ تو یہ مشورہ دیگا کہ ناول کی تقسیم مہمات کے ناول سیرت کے ناول قصے کے منصوبے کے اعتبار سے ناول اور اسی حالت میں جب وہ یہ تقسیم کرتا ہوگا تو وہ اپنے ذہن کو تمام ناولوں پر جو اس نے پڑھے ہوں گے دوڑائیگا کہ ان عنوانوں میں ان کی تدوین کافی ہے۔

قریبی تعلق جو تقسیم یا تدوین اور تعریف میں ہے وہ بدیہی ہے اگر ہم جنس کی تقسیم انواع میں کریں تو یہ فصول کی مدد سے ہوگا کیونکہ جو انواع ہم بنا رہے ہیں ان کی تعریف میں فصول کام دیتے ہیں۔ مثلاً اگر جنس شکل مسطح کی تقسیم باعتبار تعداد اضلاع کے کی جائے تو تین ضلعوں میں چار ضلعوں میں یا چار ضلعوں سے زیادہ میں ہم کو تعریف مثلث، ذوار بعۃ الاضلاع اور کثیر الاضلاع کی حاصل ہو جائے گی۔ تدوین میں بھی جو ترتیبیں قائم کی جائیں ان میں بھی ان خصوصیات کا امتیاز ہونا چاہیئے جو ان کی تعریف میں کام آ سکے۔

تقسیم چند منزلوں میں ہو سکتی ہے مثلاً انواع جن میں جنس پہلے پہل تقسیم کی جائے ان انواع کی پھر تحت تقسیم اور انواع میں ہو گی اور یہ تقسیم جاری رکھی جائے گی جب تک ایسی انواع تک پہنچ جائیں جن کی مزید تقسیم کی احتیاج نہ ہو۔ وہ نوع جس پر تقسیم ختم ہوتی ہے صنف کہی جاتی ہے

وہ جنس جس سے تقسیم کی ابتدا(۱) کی جاتی ہے جنس اعلیٰ کہی جاتی ہے اور متوسط انواع کو اجناس ماتحت کہتے ہیں اجناس اس لیئے کہ باعتبار ان انواع کے جو ٹھیک اِس کے تحت میں ہیں وہ اجناس ہیں اور یہ اجناس خود اور ایک جنس(۲) کے تحت میں ہیں جنس قریب کسی نوع کی وہ ہے جو سلسلے میں ٹھیک اس کے اوپر اور الفاظ فوق اضافی(۳) تحت اضافی اور اضافی بہ ترتیب نسبت کسی جنس کی جو ان اجناس سے اس کے تحت یا فوق ہو یا اسی ہمواری میں ہو ظاہر کرنے کے لیئے استعمال کیئے جاتے ہیں یعنے وہ جو ایک ہی جنس قریب رکھتے ہوں۔ یہی الفاظ ترتیب میں استعمال کیئے جاتے ہیں کیونکہ جب کسی تدوین کی تکمیل ہو جائے تو اس کو تقسیم سمجھنا چاہیئے اور بالعکس۔ انواع اضافی جن میں کسی جنس کی تقسیم کی جائے بعض اوقات انواع مقومہ کہے جاتے ہیں کیونکہ وہ سب ملکے جنس کو بناتے یا پورا کرتے ہیں۔ تقسیم یا تدوین کا ایک نظام درست کیا جاتا ہے مثل شجرۂ نسب کے ایک مثال ذیل میں لکھی جاتی ہے

سحابہ(۴)

قابل تفریق (یعنے مجمع کواکب) — ناقابل تفریق

جن میں کواکب متغیر کا موجود ہونا غیر معلوم ہے — وہ جنمیں کواکب متغیر ہیں — غیر منتظم — عدسی — دولبی

قواعد مذکورہ ذیل کا تقسیم میں لحاظ کرنا چاہیئے۔

---

(۱) واضح ہے کہ جنس کی تقسیم انواع میں جنس اعلیٰ سے شروع ہو کے جنس متوسط یا نوع متوسط اور اور نوع قریب تک جاتی ہے اس کے انواع کی تقسیم اصناف میں ہوتی ہے اصناف کی تعریف پر منطقی میں اتفاق کم ہے صرف نوع قریب پر گویا تقسیم کا خاتمہ ہوتا ہے ۱۲ مہ

(۲) کبھی جنس متوسط کو باعتبار جنس کے نوع اضافی کہتے ہیں اور اس کو باعتبار نوع اسفل کے جنس اضافی کہتے ہیں ۱۲

(۳) ایک مذہب کے اعتبار سے قدرت نے خود تقسیم کی حد کا تعیّن کیا ہے اور اصناف قدرت کی جانب سے معین ہیں ۱۲ مہ

(۴) سحابہ وہ سماوی مادہ جس سے کواکب پیدا ہوتے ہیں اس کے ایک ٹکڑے کو لطخہ کہتے ہیں ۱۲

۱۔ چاہیئے کہ تقسیم جامع ہو۔ یعنے ہر شے جو اس جنس میں داخل ہو کسی نہ کسی
نوع کی تحت میں داخل ہو سکے۔ اس قاعدے کو اور عبارت میں بھی ادا کر سکتے
ہیں۔ یہ کہ انواع مقسومہ سب مل کے مجموع مقسم کے مساوی ہوں اس قاعدے
کی ضرورت کے بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی تقسیم کا مقصد یہ
ہے کہ کسی جنس کے تحت میں جو کچھ داخل ہے وہ ایک سلسلہ نسبت میں
آجائے۔ اگر تقسیم جامع نہ ہو تو مقصد نہیں پورا ہو سکتا۔ فرض کرو کہ آمدنی
پر محصول لگانا جاری کیا گیا ہے ضرور ہے کہ جس قانون کے ذریعے سے اس
کا نفاذ ہو اس میں تصریح کر دی جائے کہ کس قسم کی دولت آمدنی سمجھی جائے
تاکہ اس پر اس کے مطابق محصول لگایا جائے۔ لگان اراضی اور کرایہ مکانات
بداہتہً ایک صورت آمدنی کی ہے اور جنس کے تحت میں داخل ہوگی لیکن
اگر مالک مکان خود اپنے مکان میں سکونت رکھتا ہو اور کرایہ پر نہ دیا ہو تو کرایہ
اس کو وصول نہیں ہوتا تاہم وہ ایک آمدنی سے بہرہ یاب ہے بلحاظ سالانہ
قیمت اس مکان کے جس میں وہ سکونت پذیر ہے بالکل اس طرح کہ اگر
وہ مکان کو کرایہ پر دیتا تو اس کی آمدنی ہوتی اور وہ دوسرا مکان اسی حیثیت کا اپنی
سکونت کے لئے کرایہ پر لے سکتا اور اس پر محصول بندھنا چاہیئے اسیطرح جس
طرح کہ اگر وہ کرایہ پر دیتا اور اس کی آمدنی پر محصول باندھا جاتا اگر قانون محصول
میں آمدنی کے انواع میں ان مکانوں کا سالانہ محاصل نہیں داخل کیا گیا ہے
جن میں خود مالک سکونت رکھتے ہیں تو اس کو اس عنوان پر جو محصول ادا ہونا
چاہیئے وہ بالکل نہ ملے گا یہ عملی اہمیت تقسیم کو جامع بنانے کی ہے۔

۲۔ چاہیئے کہ تقسیم مانع ہو انواع مقسومہ جو ایک جنس کے تحت میں ہوں ایک دوسرے سے خارج ہوں۔
اگر ایسا نہ ہوا تو ہم نے درست تقسیم نہیں کی کیونکہ اجزائے مقسم کے چاہیئے کہ ایک دوسرے
سے علیحدہ ہوں۔ دو طریقے ہیں جس سے اس قاعدے کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ ہم ایک نوع کو
دوسری نوع کا مضاف مان لیتے ہیں جبکہ اس نوع کے تحت میں داخل کرنا چاہیئے تھا جیسا کہ ڈاکٹر جانسن

---

۱۱ زبان لاطینی میں ارکان تقسیم کہتے ہیں کیونکہ انواع میں جنس مشترک سمجھی گئی ہے ۱۲

کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے باشندگان شمالی ٹویڈ (یہ ایک دریا کا نام ہے) کی تقسیم اسکاٹلینڈ کے باشندے اسکاٹلینڈ کے ملعون باشندے یا جیسا کہ مثل میں کہا جاتا ہے مچھلی گوشت پرند اور عمدہ سرخ ہرنگ (مچھلی) ان مثالوں میں منطقی غلطی ایک طنز کی جانب اشارہ کرتی ہے لیکن بجائے خود اس کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے ایک فلسفی کے عمل سے جو اپنے دروازے میں دو سوراخ رکھتا ہے ایک چھوٹا سوراخ مرغی کے بچوں کے لیئے اور ایک بڑا سوراخ بلی کے لیئے۔ دوسرا طور جس سے یہ قانون فسخ ہو جاتا ہے وہ متداخل تقسیم ہے وہ اس قاعدے کے ساتھ بیان کی جائے گی جس کا اب ذکر کیا جاتا ہے۔

۲۔ تقسیم چاہیئے کہ منزل بہ منزل چلے اور جس حد تک ممکن ہو تمام منازل میں ہو۔ بنائے تقسیم ایک ہی رہے۔

بنائے تقسیم اصل یا اساس تقسیم جنس کی وہ ہئیت ہے جس کے اعتبار سے انواع کی تفریق کی جاتی ہے۔ فرض کرو کہ جنس سپاہی ہے سپاہی میں ہم اس کے لڑنے کے طریقے کا لحاظ کر سکتے ہیں یا فوجی عہدے کا جس پر وہ فائز ہے یا شرائط خدمت جن کا وہ پابند ہے پہلے اعتبار سے ہم کو توپچی سوار پیادہ اور سفر مینا میں تقسیم کرنا چاہیئے اس کے ساتھ شاید ملتزمین عملہ سپاہ سالار (اسٹاف) اور کمسریٹ رسد رسانی والوں کو اضافہ کر دینا چاہیئے۔ دوسری بنائے تقسیم سے ہم کو افسر اور سپاہی میں تقسیم کرنا چاہیئے پھر افسر متعہد اور غیر متعہد میں تیسری بنائے تقسیم سے۔ فوج منتظم جمعیت زمیندارہ (چوکیدارہ) سپاہ محترفہ رضاکار فوج اور فوج ملکی۔ اگر تقسیم ایک منزل سے آگے بڑھائی جائے تو وہی بنائے تقسیم باقی رکھنا چاہیئے جس پر پہلے تقسیم ہوئی تھی۔ اگر تقسیم سپاہی کی توپچی رسالے والے سوار پیادہ اور سفر مینا سے آگے بڑھائی جائے تو ممکن ہے کہ توپخانے کو گھوڑ چڑھی مورچہ بند توپخانہ قلعہ کا توپخانہ کوہستانی توپخانہ۔ اور سوار کی تقسیم ہلکا بھاری نیزہ بردار سوار گورہ (ولایتی) اور پیادوں کی تقسیم۔ مع سامان سواری بغیر سامان سواری میں کریں مگر یہ مناسب نہ ہوگا کہ بنائے تقسیم

دوسرا اس بیان کا استثنا ہے کہ قسمیں تقسیم متقاطع کی ایک دوسرے کو مانع[1] نہیں ہوتیں۔ قدیم تقسیم مادے کی چار عنصروں میں جس کا بیان پہلے ہوچکا ہے جس کو ارسطاطالیس نے اختیار کیا تھا اس طرح چلتی معلوم ہوتی ہے اس کی بنا دوہری بنائے تقسیم پر ہے ایک ٹمپریچر (حرارت و برودت) دوسرے رطوبت (و یبوست) یہ مادہ یا گرم ہے یا سرد مادہ یا تر ہے یا خشک اور اس طرح چار انواع قائم ہوگئے تھے گرم و خشک گرم و تر سرد و خشک سرد و تر۔ مگر اس صورت میں تقسیم متقاطع نہیں ہے۔ جب ہم ٹمپریچر کی بنا پر تقسیم کرتے ہیں اسی صورت میں دوسری بنائے تقسیم کو نہیں داخل کرتے یعنی ان نوعوں کو جن کی بنا رطوبت ہے (یہ تقسیم نہیں ہے کہ گرم سرد اور تر عناصر) اصل بنائے تقسیم نہ رطوبت ہے نہ ٹمپریچر بلکہ اجتماع ٹمپریچر اور رطوبت کے اطوار کا۔ اور اس اجتماع سے ایک عمدہ صورت تقسیم کی پیدا ہوتی ہے ایک خاص تعداد اطوار کا کسی جنس میں فرض کرکے اور ہر نوع میں ایک خاص ہیئت اجتماعی پائی جاتی ہو اور اس امر کو تسلیم کرکے کہ جنس کے ہر رکن میں ایک اجتماعی ہیئت ہر صورت میں جداگانہ ظاہر ہوتی ہے اور کوئی ہیئت مکرر نہیں آتی پس ممکن شقیں کامل حصر و ضبط (گویا کہ ہندسی تقسیم) کے ساتھ دریافت ہوجاتی ہیں۔ لیکن یہ صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اجتماعی ہیئت ایک بدیہی اہمیت رکھتی ہو۔ ایسی ہی صورت میں یہ تقسیم مفید ہوگی یہ طریقہ اس صورت میں ہرگز مفید نہ ہوگا اگر جنس سپاہی کو اس طرح تقسیم کریں۔ اس صورت میں اگر ہم تین بنائے تقسیم فرض کریں جنگ کا طرز فوجی عہدہ اور شرائط خدمت اور ان کو ٹائیں اور چار شقیں اختیار کریں پہلی بنا کی تحت میں اور تین شقیں دوسری

---

[1] ایک اور مثال ہندوستان کے باشندے ہندو مسلمان پنجابی بنگالی۔ پنجابی اور بنگالی ہندو بھی ہیں مسلمان بھی۔ بلکہ تقسیم صحیح یہ ہے کہ باعتبار مذہب ہندو مسلمان اور دوسرے مذاہب باعتبار قطعات اراضی یا صوبہ بنگالی پنجابی دکنی اور ان کے سوا اور صوبوں کے رہنے والے ۱۲ مصہ

طریقۂ جنگ کو قرار دے کے یا فوجی عہدے کے اعتبار سے تقسیم کی جائے اور پیادوں کو افسر اور پیادے میں کیونکہ وہ عمومی تقسیم سپاہی کی ہے جس طرح توپخانے کے سپاہیوں کی تقسیم اس طرح ہوسکتی ہے اسی طرح رسالے کے سواروں کی یا پیادہ سپاہ کی یا سفرمینا کی پس جب وہ ان میں سے کسی نوع پر جاری ہو تو اور انواع پر بھی جاری ہوسکتی ہے۔ وہ تقسیم جو ایک سے زیادہ بنائے تقسیم پر جاری کی جائے متقاطع یا متداخل کہی جاتی ہے مثلاً کوئی تقسیم کرے سپاہی کو توپچی سوار پیادہ اور رضاکاروں میں یہ اس لیئے متداخل کہلاتی ہے کہ ایک اجتماع جو ایک بنائے تقسیم کے لحاظ سے مطلوب ہے وہ دوسروں میں داخل ہو جاتا ہے یا دوسری تقسیمیں اس کو قطع کرتی ہوئی نکلتی ہیں۔ مثلاً غیر عہدہ دار سپاہی کو دوسرے لشکریوں سے امتیاز کرنے کے لیئے ہم امتیاز سوار اور توپچی کا نہیں کہتے ہر ایک نفر کو خواہ وہ کسی قسم کی سپاہ کا ہو لشکری کہتے ہیں جو عہدہ دار نہ ہو۔ تقسیم متقاطع غیر مفید سے بھی بدتر ہے اس لیئے کہ اشیار کی ترتیب عقلی کے عوض وہ خلط مبحث کر دیتی ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ تقسیم متقاطع میں انواع مقومہ ایک دوسرے کو خارج نہیں کرتے یعنے مانع نہیں ہوتے یہ امکان ان کے ایک دوسرے کو مانع ہونیکا اس میں ہے کہ ایک ہی بنا پر تقسیم ہو۔ کیونکہ اس حالت میں وہ مختلف اطوار سے ممیز ہوتے ہیں جن میں سب سے ایک عام خصوصیت ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اگر مختلف خصوصیتیں الف اور ب فرض کی جائیں جو دونوں ان میں سے جنس سے تعلق رکھتی ہیں تو کوئی ایک طور ان دونوں خصوصیتوں سے ہر چیز میں جو جنس کے تحت میں ہے ظاہر ہوگا اور وہی افراد جو ایک نوع میں داخل ہیں جس نوع کا مقوم خاص ہیئت ا ہے جو خصوصیت الف کو ظاہر کرتی ہے وہ اس نوع میں بھی داخل ہو سکے گا جس کی ہیئت ب ہے جو خصوصیت ب کو ظاہر کرتا ہے پس اَ اور بَ ایک دوسرے کو مانع نہ ہوں گے۔

یہاں دو ظاہری استثنا ہیں جن پر غور کرنا چاہیئے ایک اس بیان کا استثنا ہے کہ دو یا زیادہ بنائے تقسیم قرار دینے سے تقسیم متقاطع ہو جاتی ہے

بناکے تحت میں اور چار چوتھی بنا کے تحت میں تو ایک تقسیم پیدا ہوگی جس میں اڑتالیس رکن ہوں گے یہ سب ایک دوسرے سے خارج ہوں گے لیکن یہ نتیجہ اکثر مقاصد کے لئے غیر مفید ہوگا۔ کیونکہ تین بنائے تقسیم کی جن پر ایک ساتھ نظر کی جائے گی گو کہ کسی خاص تعلق سے ہو (مثلاً تنخواہوں کا موازنہ مقرر کرنے کے لیے) شاید یہ مناسب ہو کہ یہ طرز عمل اختیار کر لیا جائے۔

پہلے استثنا میں ایسا معلوم ہوتا تھا کہ تقسیم متقاطع پر عمل ہوا ہے اگرچہ ایسا نہ تھا اور دوسرے استثنا میں شاید ایسا معلوم ہو کہ تقسیم متقاطع پر عمل نہیں ہوا ہے حالانکہ ہوا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ افراد جو اس سے تعلق رکھتے ہیں انواع مقومہ جس میں کسی جنس کی تقسیم ہوئی ہے ایک بنا پر ان افراد پر منطبق ہو جائیں جو اس نوع سے تعلق رکھتے جو کسی اور بنا پر جنس کے منقسم ہونے سے پیدا ہوئی ہے۔ مثلاً پھولنے والے پودوں کی تقسیم با عتبار طریقۂ بالیدگی کیجائے خارج النمو اور داخل النمو میں یا باعتبار روئیدگی کی جائے یعنے بیج سے اکھوا پھوٹنے کے اعتبار سے یک برگہ اور دو برگہ میں۔ یہ واقعہ ہے کہ تمام خارج النمو پودے دو برگہ ہیں اور تمام داخل النمو یک برگہ ہیں۔ اس طرح کہ اگر جنس کی تقسیم خارج النمو اور ایک برگہ میں کی جائے تو کوئی پودا فی الواقع دونوں شقوں میں نہ پڑے گا۔ تاہم تقسیم منطقی اعتبار سے متقاطع ہے کیونکہ ہم کوئی وجہ ایسی نہیں دیکھتے جو اس قسم کے درخت کے وجود کی مانع ہو اور ہم ایسے پودے تخیل (فرض) کر سکتے ہیں جو داخل النمو بھی ہوں اور دو برگہ بھی۔ اور چونکہ ہمارے انواع متقومہ متداخل نہیں ہیں اس کو حسن اتفاق سمجھنا چاہیئے درحالیکہ ضرورت طریقے کی جس پر ہماری تقسیم جاری ہوئی ہے اس کی مقتضی ہے کہ ایسی صورت پیدا ہو۔ اور اگر ہم سمجھ بھی سکیں کہ ان تفریقوں میں کیا ربط ہے یعنے بالیدگی اور روئیدگی تو بھی یہ تقسیم سقیم ہوگی اس لیئے کہ کیونکہ اس سے ایسے انواع جو ایک دوسرے کو ضرورۃً مانع ہوں نہیں پیدا ہوتے اور یہ اس لیئے (جو اس سے زیادہ اہم ہے) کہ اس تقسیم سے ایک ہی مفہوم یا ایک عام مفہوم کی متبادل تکمیل نہیں نکلتی۔

ایک صورت تقسیم کی ہے جس کو تردیدؔ یا تقسیم قطعی (نفی و اثبات میں) کہتے ہیں جو ضرورۃً جامع ہوتی ہے اور جو انواع اس طرح پیدا ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کو مانع ہوتے ہیں کیونکہ اس تقسیم سے جنس ہر منزل پر (جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے) بہ ترتیب ایک فصل رکھتی ہے اور ایک نہیں رکھتی ہر شے جو جنس میں ہے یا وہ ایک جانب ہے یا دوسری جانب اور کوئی شے ممکن نہیں کہ دونوں میں آسکے۔ حیوان مثلاً تقسیم ہو سکتا ہے ذوی الفقرات اور غیر ذوی الفقرات میں جسم جاندار اور بے جان میں جوہر جسمانی اور غیر جسمانی میں ہر ایک ان قسموں سے جامع ہے اور اس کے افراد ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں۔

بعض منطقیوں نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ ان فوائد کے حاصل کرنے کے لیئے چاہیئے کہ تمام تقسیمیں قطعی ہوا کریں۔ لیکن حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب تقسیم جو اشیاء جنس میں داخل ہیں ان کی ترتیب یا سلسلہ بندی کے مقصد سے ہو تو تقسیم قطعی سے ہرگز کام نہ لینا چاہیئے۔ اس کا استعمال واسطے تحلیل یا تعریف انواع ماتحت کے ہے۔ بہر طور اس کو کبھی اس ثبوت کی غرض سے کام میں لانا چاہیئے کہ جو تقسیم قطعی نہیں ہے وہ بھی ضرور جامع ہو اور انواع مقسومہ ایک دوسرے کو مانع ہوں۔

کس سبب سے قطعی تقسیم نفی و اثبات تدوینی تقسیم میں بے محل ہے اس لیئے کہ تقسیم سے ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ یہ ظاہر ہو کہ انواع مختلفہ متبادل تکمیل ایک مفہوم عام کی ہے ہر منزل پر جنس کی تخصیص فصول سے ہوتی جاتی ہے وہ فصول جن کو ہم انواع کے بنانے کے لیئے داخل کرتے ہیں۔ مثلاً تقسیم جنس سپاہی کی باعتبار طریقہ جنگ (توپچی پیادہ سوار اور سفر مینا) کی تقسیم مزید اس تخصیص

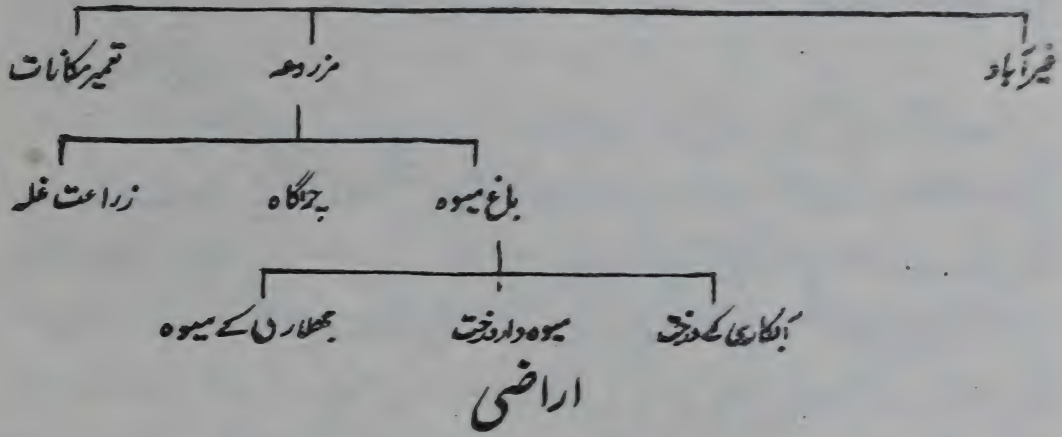
---

ؔ واضح ہو کہ اس تقسیم کو قدیم معقولات میں کبھی تقسیم عقلی کہتے ہیں بمقابلہ تقسیم استقرائی کے کبھی حصر ضبط کہتے ہیں کبھی تقسیم نفی و اثبات کہتے ہیں۔ تقسیم قطعی یا نفی و اثبات میں کہنا مناسب ہے ۱۲

سے کی جاتی ہے کہ طریقۂ جنگ کی تخصیص جو مختلف مقاصد جنگ سے ہو وضع ہو سکے یا سوار مسلح ہوں وغیرہ۔ لیکن ایک جانب تقسیم قطعی کا ہمیشہ سلبی صورت سے مخصص ہوتا ہے پس اس جانب کوئی وجودی مفہوم نہیں ہوتا جس کی تکمیل اس جانب کی تحت تقسیم میں کی جا سکے کسی ملک کی اراضی کی تقسیم اس مقصد سے ہو سکتی ہے جس مقصد کے لیئے زمین کام میں لائی جائے۔ مکان کی تعمیر کے لیئے۔ زراعت کے لیئے۔ جنگل۔ ذریعۂ ارسال و ترسیل تفریحی غرض۔

اراضی

- غیر آباد
- مزروعہ
  - باغ میوہ
    - آبکاری کے درخت
    - میوہ دار درخت
    - جھلاری کے میوہ
  - چراگاہ
  - زراعت غلہ
- تعمیر مکانات

اراضی

- اراضی غیر تعمیر مکانات
- زمین تعمیر مکانات

| اراضی غیر تعمیر مکانات | |
|---|---|
| اراضی غیر کشتکاری | اراضی کشتکاری |
| جنگلات | غیر جنگلات |
| وسائل ارسال و ترسیل | غیر وسائل ارسال و ترسیل |
| اراضی غیر تفریحی | اراضی تفریحی |
| آباد | غیر آباد |

| زمین تعمیر مکانات | |
|---|---|
| مزروعہ | غیر مزروعہ |
| چراگاہ | غیر چراگاہ |
| باغ میوہ | غیر باغ میوہ |
| جھلاری کے میوے | غیر جھلاری کے میوے |
| درخت غیر میوہ | درخت میوہ |
| درخت آبکاری | درخت غیر آبکاری |

افتادہ (یا پڑتی) اجناس ماتحت سے ہر ایک کی تقسیم تحتی ہو سکتی ہے مثلاً اراضی مزروعہ زراعت غلہ چراگاہ و باغات۔ باغات کی تقسیم پھر۔ جھلاری کے پھل۔ بڑے درختوں کے میوے

آبکاری کے لیئے (مثل مہوہ کھجور تاڑ وغیرہ) کی کشت ہوسکتی ہے۔ لیکن اگر ہم قطعی تقسیم پر چلتے۔ توہم تقسیم کرتے زمین عمارت زمین غیر عمارت زمین غیر عمارت۔ مزروعہ۔ غیر مزروعہ۔ غیر مزروعہ جنگلات غیر جنگلات وغیرہ۔ پس یہ تقسیم مادر اطولانی ہونے کے اس تقسیم سے جو قطعی طریقے سے ہوا دلجھی ہوئی نہیں ہے۔ جیساکہ شجرۂ ذیل سے ظاہر ہوتا ہے۔ (صفحہ ۱۶۱ پر شجرہ ملاخطہ ہو) تقسیم قطعی اپنے انواع سے ایک مشترک مفہوم کی متبادل تکمیل ظاہر کرنے میں کامیاب نہیں ہوتی۔ یا جیساکہ باب گذشتہ میں کہا گیا تھا کہ ایک مشترک مبحث کے اختلافات ظاہر کرنے میں۔ تعمیر مکان زراعت چوبِ تعمیری کی پیداوار کے لیئے بہت سے طریقے زمین کے کام میں لانے کے ہیں جتائی کے لیئے۔ چراگاہ مولیشی کے لیئے میوے کی پیداوار مستقل ذخیرہ درختوں کی تہ تین طریقہ زراعت کے لہذا استعمال اراضی کے ہوئے جھلارے اگانے کے لیئے۔ میوہ دار درختوں کے لگانے کے لیئے آبکاری کے پھلدار درخت اگانے کے لیئے تین طریقے پھل پیدا کرنے کے ہوئے مستقل ذخیرے سے لہذا یہ زراعت کے طریقے ہوئے فلہذا استعمال اراضی کے ذرائع ہوئے۔ لیکن زراعت کی اراضی ہونے کو تعمیری زمین ہونا مانع نہیں ہے۔ جنگلات اراضی کی وہ صورت نہیں ہے کہ مزروعہ نہ ہوسکے۔ سڑکیں اور ریل کی سڑکیں جن سے زمین رکی ہوتی ہے جو کہ ذریعہ ارسال وترسیل ہے وہ اس کو مانع نہیں ہے کہ جنگل نہ ہوسکے۔ تفریحی زمین کوئی خاص طریقہ نہیں ہے کہ اس کے ساتھ سڑکیں یا ریل نہ نکالی جائے۔ افتادہ چھوڑ دینا خصوصاً مانع نہیں ہے کہ تفریحی مقصد سے

---

(۱) شاید باغ میوہ اگر وہ اس لیئے رکھے جائیں تاکہ تمام اراضی واسطے پیداوار میوے کے مستقل ذخیرہ اس میں داخل ہوجائے تو اسکی تقسیم اس اعتبار سے کہ اس پر جھلاری کے میوے اگائے جاتے ہیں یا میوے کے تنہ دار درخت یا بیلیں۔ پھر بیلدار اشجار کا باغ آبکاری یا انگوری باغ۔ اب بھی یہ ظاہر نہیں ہے کہ اسٹابری کہاں جائے گی۔ کامل تقسیم میں اس قسم کی عملی مشکلیں ہیں۔ متن میں اختصار کے خیال سے بعض امور فروگذاشت ہوگئے ہیں ورنہ ابھی ایک پودگھر (اراضی ذخیرہ اشجار) اراضی پہ تزادہ (اینٹیں بنانے کی زمین) اور اور قسمیں اراضی کی جنہیں از روئے استعمال امتیاز ہے داخل کرنے کی ضرورت تھی ۱۲ مصہ

بکار آمد نہ ہو نہ چراگاہ ہونے سے کوئی تخصیص ایسی کہ جتائی نہ ہو سکے نہیں ہو جاتی
درخست میوے میں یہ تخصیص نہیں ہوتی کہ جھلاری نہ ہو۔ سلبی تصور سے
بنیاد مزید تحت تقسیم کی نہیں پیدا ہوتی اور وہ تقسیم جس میں قطعی تقسیم کی کوشش
کی جاتی ہے وہ دواما سلبی تصورات کی تحت تقسیم کیا کرتا ہے۔

[ یہ خاص اعتراض اس ترتیبی تقسیم پر ہے جو قطعی تقسیم پر وارد ہوتا ہے جس کی
جیون نے کتاب اصول علوم طبع ثانی باب سیم ۳۰ صفحات ۶۹۴ - ۶۹۸ - اور کتاب
میں ابتدائی سبق منطق سبق دوازدہم میں عجیب طور سے مدافعت کی ہے۔
اور اعتراضات جن کی ضرورت متن ہذا میں نہیں سمجھی گئی اس لیئے کہ پہلا ہی
اعتراض استیصال کر دیتا ہے مگر اب اس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ ایسی
تقسیم ایک بنائے تقسیم پر نہیں چلتی۔ اراضی کی تقسیم میں طبعی بنائے تقسیم یہ اختیار
کی گئی تھی کہ وہ مقصد جس کے لیئے زمین کام میں لائی جائے۔ اور وہی بنائے
تقسیم آخر تک باقی رہے لیکن تقسیم قطعی میں جو بنائے تقسیم پہلے اختیار کی گئی ہے
وہ یہ تھی کہ استعمال اراضی بغرض تعمیر اور اس بنا پر زمین تعمیری اور غیر تعمیری
میں تقسیم ہوئی۔ اور غیر تعمیری کی بنائے تقسیم مختلف ہو گئی یعنے استعمال اراضی
بغرض زراعت وغیرہ پھر تقسیم خاص[1] (طبعی یا استقرائی) اسی درجے کی خصوصیت
کی شقیں پیدا کرتی ہے۔ لیکن تقسیم قطعی میں ان شقوں کو ان چند منزلوں میں
تحت تقسیم کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ زمین افتادہ جھلاری دار میوے کے ساتھ ایک
ہمواری میں رکھی گئی ہے۔ ترتیب جس میں اجناس ماتحت رکھے گئے ہیں
بالکل بے قاعدہ ہے باستثنائے اس صورت کے جہاں کوئی وجودی تصور
تقسیم ہوا ہے۔ تعمیری زمین کو ایک ایسا طور قرار دینا کہ وہ اراضی جو زراعت
کے لیئے ہو ویسا ہی موجب ہے جیسے اراضی مزروعہ کو وہ طور قرار دینا جس پر
تعمیر نہ ہو۔ بالآخر تقسیم قطعی کی نسبت یہ ادعا کیا گیا ہے کہ یہی وہ تقسیم ہے جو

---

[1] مصنف نے تقسیم قطعی کے مقابل تقسیم کو تقسیم خاص سے نامزد کیا ہے ترجمہ میں مناسب ہے کہ تقسیم طبعی یا
استقرائی کہا جائے اور اسکے مقابل تقسیم قطعی کو جعلی یا مصنوعی یا سلبی کہا جائے ۱۲

ہم کو انواع ممکنہ کی فروگذاشت سے محفوظ رکھتی ہے۔ اگر انسان تقسیم کیا جائے ایرجی اور سامی تورانی میں ممکن ہے کہ کوئی نسلی شکل آئے جوان میں سے کسی میں داخل نہ ہو۔ اور اگر تقسیم کیجائے ایرجی نا ایرجی۔ نا ایرجی سامی غیرسامی اور غیر سامی تورانی اور غیر تورانی میں تو ایک شق غیر تورانی موجود ہے جس میں کوئی جدید نسل اگر نکل آئے داخل ہوسکتی ہے۔ لیکن ملاحظہ طلب ہے کہ کسی نسل کو غیر تورانی کہنے سے اس کی کوئی خصوصیت نہیں نکلتی۔ ایرجی سامی نسلیں بھی غیر تورانی ہیں (پس انواع متقومہ مانع نہیں ہیں) اور اگر آخری اعتراض کیا جائے کہ محض نزاع[لفظی] لفظی ہے اس لئے کیونکہ غیر تورانی صریحاً ایک شاخ غیر سامی کی ہے اور پھر نا ایرجی کی تو اس کے معنے ہوئے وہ نسل جو نہ ایرجی ہے نہ سامی نہ تورانی اور ہرگز ہم کو یقین نہ ہو کہ ہماری تقسیم جامع نہیں ہے اور ایک جگہ محفوظ رکھتا ہے اُن نسلوں کے لئے جو انواع سے کسی میں داخل نہ ہوں تو یہ بغیر تقسیم قطعی کے دردسر اٹھانے کے بھی ممکن ہے ہم انسان کی تقسیم ایرجی سامی تورانی اور وہ جو اُن میں سے کوئی بھی نہ ہو۔ یہ آخری عنوان وہی معنیٰ رکھتا ہے جو تقسیم قطعی میں غیر تورانی کے معنے ہیں اور جملہ انواع کے ساتھ ایک ہمواری میں ہے[لہ]

اِن وجوہ سے ترتیب تقسیم میں قطعی تقسیم ہرگز کام میں نہ لانا چاہیئے تعداد انواع کی جن میں کسی جنس عالی یا تحت جنس کو تقسیم کرنا ہے اس تعداد کا تعین کسی عام منطقی وجوہ سے نہیں ہوسکتا بلکہ صرف جنس زیر بحث کی ماہیت کے حوالے سے ہوسکتا ہے۔ جہاں کہیں بنائے تقسیم وصفوں کا اجتماع ہوتی ہے جیسے عناصر اربعہ کی تقسیم میں تعداد انواع ممکنہ کی جو مختلف اجتماعات سے بن سکتے ہیں اس کا تعین منطق سے نہیں ہوتا بلکہ ریاضی سے۔ بیشک اگر کوئی جنس اپنی ماہیت سے دو نوعوں میں تقسیم ہوسکتی ہو تو اُس کو دو میں تقسیم کرنا چاہیئے جیسے

---

لہ ایک ہمواری میں یعنے اجناس سے مساوی بُعد رکھتے ہیں مثلاً حیوان کی تقسیم گھوڑے، ہاتھی، حبشی درست نہیں ہے اس لئے کہ حبشی جنس حیوان سے بہ نسبت گھوڑے ہاتھی وغیرہ کے بعید تر ہے تقسیم صحیح حیوان کی گھوڑے ہاتھی انسان ایک ہمواری میں ہیں ۱۲ عہ

عدد کی تقسیم فرد اور زوج میں ہوتی ہے اور خط کی مستقیم اور قوسی میں۔ لیکن یہ محض تقسیم قطعی نہیں ہے کیونکہ عدد کو تقسیم کرنا زوج اور فرد میں فرد اور غیر فرد میں تقسیم کرنے کے مثل نہیں ہے۔ جو دعویٰ تقسیم قطعی کے لئے کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کی شاخیں جنس کی جامع ہوتی ہیں اور ایک دوسرے کو خارج کرتی ہیں چونکہ ہر شے جنس میں یا ہے یا نہیں ہے اور ایک ہی وقت میں ہوں اور نہ ہوں یہ نہیں ہو سکتا۔ کسی فصل کی تخصیص کے ساتھ جو فرض کیا جائے یہ درست ہے اور ہم کو اس سے زیادہ وقوع میں لانے کی حاجت نہیں ہے تاکہ دیکھیں کہ عدد[1] دیا فرد ہے یا غیر فرد لیکن اس امر کے سمجھنے کو کہ عدد دیا زوج ہے یا فرد۔ ضرور ہے کہ ہم عدد کی خاص ماہیت سے آگاہ ہوں محض عام عقلی قوانین کا علم کافی نہیں ہے وہ قوانین جو ہر موضوع پر صادق آتے ہیں۔ عدد کی تقسیم کا فرد اور زوج میں پورا اُترنا کچھ منطق پر منحصر نہیں ہے اسی طرح جیسے مثلث کی تقسیم متساوی الاضلاع مساوی الساقین اور مختلف الاضلاع میں نہ اس امر میں پہلے کے پاس کوئی خاص ضمانت موجود ہے دوسرا جس سے قاصر ہے اگر کسی جنس کی تقسیم تین کے عوض تیرہ نوعوں میں پڑتی ہو تو اس کو تیرہ ہی میں تقسیم کرنا چاہیئے ٹھیک اسیطرح جیسے مثلث کو تین نوعوں میں تقسیم کرنا چاہیئے نہ کہ دو میں۔ سوء اتفاق سے بہت کم موضوع ہیں جن میں ہم کو فوراً معلوم ہو سکتا ہے کہ جنس کا اس قدر انواع میں تقسیم ہونا ضروری ہے نہ زیادہ۔ اور اس لیئے ہماری تقسیمیں غیر معین ہیں لیکن اس کا کوئی علاج قطعی تقسیم سے نہیں ہو سکتا۔

ممکن ہے کہ قطعی تقسیم کے ذریعے سے کسی کسی موقع پر یہ دکھا سکیں کہ جو تقسیم غیر قطعی کی گئی ہے وہ جامع اور مانع ہے۔ ارسطاطالیس نے

---

[1] مقصود مصنف کا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عدد کی ماہیت سے واقف نہو اور بنائے تقسیم فرد قرار دیجائے تو وہ فوراً تقسیم قطعی سے فرد اور لا فرد میں تقسیم کر دیگا۔ لیکن طبعی تقسیم فرد اور زوج کی اسیوقت ممکن ہے جبکہ عدد کی ماہیت سے ہم واقف ہوں خلاصہ یہ ہے کہ تقسیم استقرائی کے لیئے مزید علم کی ضرورت ہے اور تقسیم قطعی گویا آنکھ بند کر کے ہو سکتی ہے کیونکہ تقسیم قطعی اس اصل پر مبنی ہے کہ علم متنافیین کا ایک ہی ہوتا ہے

قابل حمل کلیات کو اس طرح ثابت کیا۔

کُلّی قابل حمل

| غیر مساوی | | مساوی[1] | |
|---|---|---|---|
| غیر جز ماہیت | جز ماہیت | ماہیت | غیر ماہیت |
| (عرض) | (جنس یا فصل) | حد (تعریف) | خاصہ |

لیکن کوئی خاص منطقی غرض تقسیم کو اس طرح معیّن کرنے سے مربوط نہیں ہے اصلاً یہ وہی ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ بنائے تقسیم مجموع اوصاف ہو اور ہم یہ ثابت کرسکے کہ کوئی اور اجتماع باقی نہیں رہا ہے یہ معیّن کردیں کہ تقسیم جامع و مانع ہے۔ جیسا کہ عناصر اربعہ کی صورت میں جس کا بیان ہوچکا ہے۔

عنصر

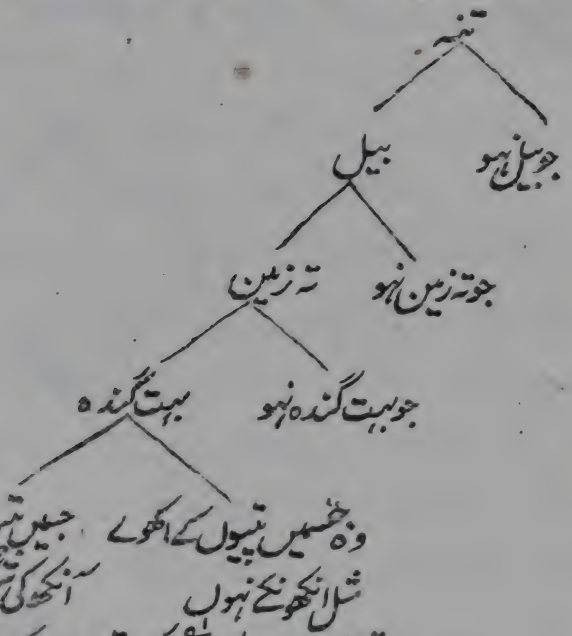
| سرد | | گرم | |
|---|---|---|---|
| خشک | تر | خشک | تر |
| (ارض) | (ماء) | (نار) | (ہوا) |
| مٹی | پانی | آگ | ہوا |

تقسیم قطعی یعنے نفی و اثبات میں درحقیقت اس صورت میں مناسب ہے جب ہمارا مقصد جنس کی تقسیم نہ ہو بلکہ نوع کی تعریف ہو۔ دو متقابل طریقے ہیں۔ ہم جس کی تعریف کرنا چاہتے ہوں اس کی مثالیں فرض کرتے ہیں اور اس چیز کی شناخت کرلیتے ہیں جو وصف اُن میں مشترک ہو جس وصف کے ذریعے سے وہ ایک قسم

---

[1] مساوی سے مراد ہے موضوع کے مساوی مثلاً انسان کے مساوی ہے حیوان ناطق یہ انسان کی حد ہے یا ضاحک جو انسان کا خاصہ ہے ۱۲

کی شالیں ہیں اور جس کی قوت پر ہم اُن کو ایک ہی نام سے نامزد کرتے ہیں یہ استقرائی طریقہ ہے۔ مثلاً ہم امارت پرست کی تعریف اِس طریقے سے کر سکتے ہیں کہ اول تو اپنے شناساؤں میں ایسے لوگوں کو ایک دوسرے سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے جن کو ہم اِس نام سے نامزد کر سکتے ہیں یا وہ لوگ جن کو ٹھیکرے ناول نویس نے ہمارے لیے بیان کیا ہے اور ہم یہ ملاحظہ کریں کہ اُن اختلافات میں جو اُن میں ہے ایک امر مشترک ہے یعنے منصب اور دولت کو سیرت پر تفوق دینا تو ہم اس کو بطور تعریف تسلیم کر لیں گے۔ دوسرا طریقہ قطعی تقسیم ہے جس میں ہم جنس سے تحت کی طرف چل کے تعریف تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں بجائے اس کے کہ شالوں سے اوپر کی طرف چلیں۔ کوئی جنس فرض کر لی جاتی ہے جس سے وہ مفہوم متعلق ہے جس کی تعریف مطلوب ہے۔ اِس جنس کو ہم اُس میں جو کہ کوئی خاص فصل رکھتا ہے اور وہ جو ایسی فصل نہیں رکھتا تقسیم کرتے ہیں جو فصل فرض کی جائے چاہیئے کہ وہ ایسی کوئی شے ہو جو موضوع پر جس کی تعریف کرنا ہے محمول ہو سکے۔ اور اگر جنس اور فصل ملکے اُس موضوع کے مساوی ہوں تو تعریف تک ہم پہنچ گئے۔ اور اگر وہ صرف ایک ہی تحت جنس پیدا کرتے ہیں جو اس موضوع پر محمول ہو سکے تو اس تحت جنس کو پھر اسی طرح تقسیم کرنا چاہیئے جب تک کہ ہم ایسے مفہوم تک پہنچ جائیں جو مساوی ہو۔ تقسیم کی ہر منزل پر وہ فصل جو ہم نے اختیار کی ہے چاہیئے کہ فصل ماسبق کی بدلی ہوئی صورت ہو کم از کم یہ کہ وہ جو اس سے پیشتر ہیں اس کے ساتھ ملکے ایک تصور پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اس طرح کہ ہم سرتاسر ایک عام مفہوم کی تنویع کرتے ہوں جس مفہوم سے ہم نے ابتدا کی تھی۔ اور اتنی ہی منزلیں تقسیم کی ہوں جتنی منزلیں اس تصور کی تنویع میں عقل اہم تجویز کرتی ہو۔ ہر منزل پر بھی ہم تقسیم قطعی جاری رکھتے ہیں کیونکہ ہماری غرض اس خط سے متعلق ہے جو خط ہم کو اس موضوع تک پہنچاتا ہے جس موضوع کی تعریف ہمارا مقصود ہے اور جو کچھ جنس میں داخل ہے اس سب کو ہم علیحدہ پھینک دیتے ہیں اس لیئے کہ وہ اس موضوع کی فصل کو نہیں ظاہر کرتا جس سے اُس کی تخصیص ہوتی ہے۔ اگر ہم کو اس پر مزید غور

کرنا اور تحت تقسیم کرنا ہو تو سلبی طور سے تخصیص کرنے پر ہماری تشفی نہ ہوگی کیونکہ سلبی مفہوم سے تنویع مزید کی کوئی بنا نہیں مہیا ہوتی۔ لیکن ہم اس سے اعراض کرنیکے یا کاٹ کے علیٰحدہ کر دیں گے جس کو اصطلاحاً قطع غیر معیّن کہتے ہیں یعنے اس کا کاٹ دینا جو غیر معیّن ہو۔ مثال آئندہ سے بذریعۂ تقسیم قطعی تعریف کرنے کی ایک مثال اس مذکور کی ملتی ہے۔ وہ حد جس کی تعریف منظور ہے وہ گرہ (یا آنٹی) ہے اور جس جنس کے ساتھ اس کو حوالہ دیتا ہے وہ تنہ ہے[1]

تنہ

جو بیل نہو | بیل

جو تہ زمین نہو | تہ زمین

جو بہت گندہ نہو | بہت گندہ

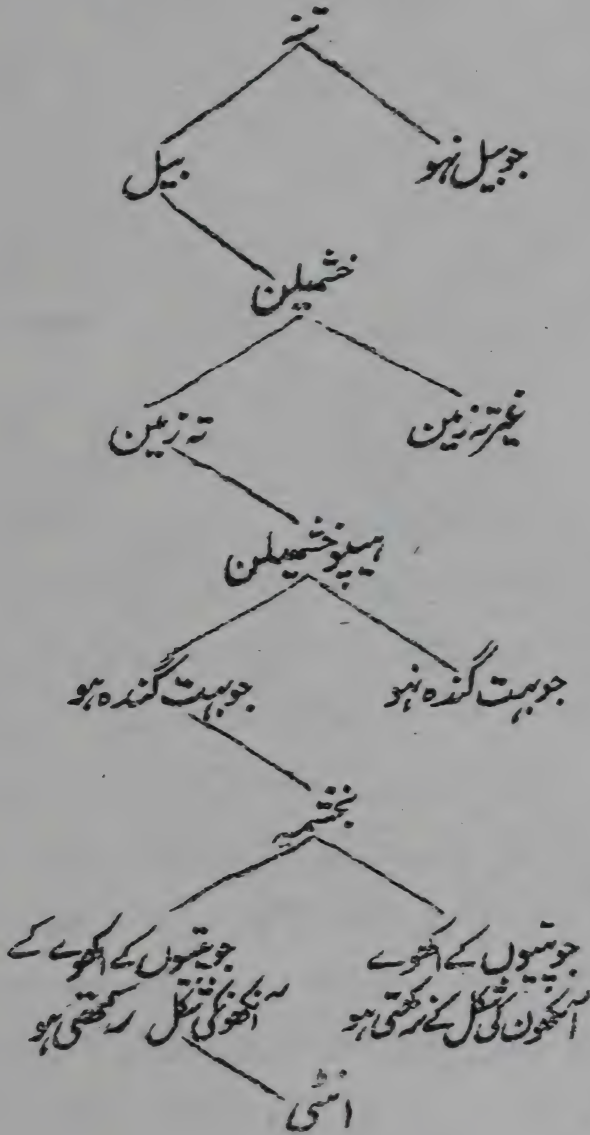
جیس پتیوں کے اکھوے آنکھوں کی شکل کے ہوں | وہ جسمیں پتیوں کے اکھوے شل آنکھو نکے نہوں

اس تقسیم سے ہم آنٹی کی تعریف تک پہنچ جاتے ہیں۔ ایک تنہ جس کی تہ زمین بیل چلتی ہے بہت گندہ اور جس میں پتیوں کے اکھوے آنکھوں کی شکل کے ہوتے ہیں۔ ہر منزل پر بذریعۂ قطع غیر محدود ہم نے ایک بڑا حصہ جنس کا طرح کر دیا کہ اس پر غور نہ ہو جس حد تک ہم پہنچیں۔ اولاً وہ سب تنے جو بیلدار نہیں ہیں پھر وہ بیلیں جو زمین کے نیچے نہیں پھیلتیں پھر تمام تہ زمین تنے جو بہت گندہ نہیں ہیں وغیرہ اور ہر منزل پر ہم نے جنس کے اس حصّے کو تحت تقسیم کیا

---

[1] پتھیہ۔ آنٹی ہندی لفظیں ہیں عربی میں اس کو بصل کہتے ہیں جو تسمیہ عام یہ خاص کی قسم سے ہے۔ دراصل یہ ایک قسم مجاز ہے ۱۲

جس کو ہم نے بذریعہ فصل کے باقی رکھا تھا اس صورت کی تخصیص کر دی جس صورت پر ہم اس کو لائے ہیں ۔
ممکن ہے کہ بیلدار تنے کا ایک نام ہو عربی میں نجم کہتے ہیں یونانی میں خشمیلا اور جو تہ زمین پھیلنے والی بیل ہے اس کو ہیپو خشمیلا اور جو اُن میں گندہ ہو اس کو نخشمیط کہتے ہیں اور جو بیلیں تہ زمین پھیلتی ہیں اُن کا بھی نام ہوتا اور وہ جب بہت گندہ ہوتیں تو پھر ان کا نام ہوتا اور وہ آنٹیاں نخشمیط میں جو اکھوے مثل آنکھوں کے رکھتی ہیں اس صورت میں تقسیم کسی قدر مختلف طور سے کیجاتی حسب ذیل ۔

تنہ
بیل — جو بیل نہو
خشمیلن
تہ زمین — غیر تہ زمین
ہیپو خشمیلن
جو بہت گندہ ہو — جو بہت گندہ نہو
نخشمیہ
جو بیتوں کے اکھوے کے آنکھوں کی شکل رکھتی ہو — جو بیتوں کے اکھوے آنکھوں کی شکل کے نہ رکھتی ہو
انٹی

یہ طریقہ کسی شے کی تعریف مقرر کرنے کا ضمناً ترتیب کو شامل ہے جس میں ہر جنس خواہ اس کی وسعت زیادہ ہو خواہ کم اور فصل جو جنس قریب کے اندر ہر ایک کا امتیاز کرتی ہے معیّن ہو جاتی ہے۔ بے شک اس کو تخرجہ ایک ترتیب کا سمجھنا چاہیئے جو ایک نوع کی ماہیت کے اظہار کی غرض سے بنائی گئی ہے اور کم وبیش یہی شان ہر تعریف کی ہے جو قطعی تقسیم سے ماخوذ ہو گو کہ ترتیب صرف اسی عمل میں جس کے ذریعے سے ہم تعریف کی جستجو کرتے ہیں ہوتی گئی ہو پھولدار پودوں کے اجزا کے کامل ملاحظے کے بعد ایسے اوصاف کے لحاظ سے جو بالکل سطحی اور ظاہری نہیں ہیں ہم ان کو مرتب کر سکے اس وقت آنٹی کو تنے کی جنس سے منسوب کیا بہ نسبت اس کے کہ جڑ سے منسوب کرتے۔ اسی وقت میں امتیاز پھیلنے والوں اور نہ پھیلنے والے تنوں کا ہوا پھر ان میں بھی وہ جو زمین کے اندر اندر پھیلتے ہیں اور جو زمین کے اوپر پھیلتے ہیں پس طریقۂ تقسیم ہم کو اس قدر دریافت کرنے میں مدد نہیں دیتا جتنی معلوم چیزوں کی ترتیب میں مدد دیتا ہے۔ جس سے آنٹی کی تعریف پیدا ہوئی۔ ایسی صورتیں بھی ہوں گی جن میں یہ طریقہ ایسی چیز کی تعریف میں راہنمائی کرے گا جس کی ماہیت کما حقہ دریافت نہیں ہوئی ہے۔ جنس جس کی طرف کسی حد کا حوالہ دیا جاتا ہے ممکن ہے کہ واضح ہو لیکن مناسب فصول غور طلب ہیں مثلاً امیر پرست صراحتاً جنس انسان سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی طریق عمل فصل کے دریافت کرنے کا جس سے امیر پرست کا امتیاز اور انسانوں سے ہو سکے ترتیب کا وضع کرنا ہے۔ فرض کرو کہ منصب اور دولت کی قدر کرنا اگر اس سے امیر پرست کی ماہیت نہیں پوری ہوتی تو ہم کو اور فصل کی ضرورت ہوگی تاکہ امیر پرست کا امتیاز اور انسانوں سے ہو سکے۔ یہ امتیاز دولت اور ثروت کی قدر سیرت سے بڑھی ہوئی ہے۔ جب ہم کو امیر پرست کی تعریف مل گئی لیکن اس کے حاصل کرنے میں ہم کو ایک وسیع جماعت انسان کا ملاحظہ کرنا پڑا جس میں امیر پرست داخل ہے۔

ارسطاطالیس نے کہا ہے کہ جنس کی تقسیم سے تعریف کے حاصل کرنے میں تین امر قابل لحاظ ہیں۔ جملہ حدود (جنس عالی اور متعاقب فصول) ضرور ہے کہ محدود کی ذات سے ہوں وہ ترتیب وار رکھے جائیں اور کوئی ان میں سے

ترک نہ کیا جائے۔ ایک عمدہ ترتیب میں بھی اس کی ضرورت ہے لیکن جس طرح منطقی صورت ترتیب کی ہم کو اس قابل نہیں بناتی کہ ہم آثار فطرت سے کسی شعبے کی ترتیب کر سکیں اسی طرح تقسیم قطعی سے تعریف کا التزام قائم کرنے کی مزاولت سے ہم کسی خاص موضوع کی تعریف نہیں بنا سکتے۔

انسان کی تعریف جس میں ایک سلسلہ ماتحت اجناس کا جو جنس عالی جوہر کے ماتحت ہوں بیان ہو کہ انسان ان میں سے کسی کی طرف منسوب کیا جائے اور وہ فصلیں جن سے ہر جنس ماتحت کا امتیاز ہے ہر اس جنس کے اندر ہوتا ہے جو ٹھیک اس کے اوپر ہے اگلے وقتوں سے شجرہ فرفوریوس[1] کے نام سے مشہور چلا آیا ہے۔ اُسی کا شجرہ اسی صورت کا صفحہ ١٦٨ میں دیا جا چکا ہے۔

---

[1] فرفوریوس حکیم مصنف کتاب ایساغوجی مشائیوں میں شارح منطق ارسطاطالیس کی مشہور ہے ۱۲

مواد اس نظام کا فرفوریوس کی کتاب ایساغوجی میں پایا جا سکتا ہے جس میں مصنف نے یہ دکھایا ہے کہ وہی فصل جو کہ ممیز ایک جنس کی ہوتی ہے مقوم اس جنس کی ہوتی ہے جو کہ ٹھیک اس کے ماتحت ہے۔

{ اس نظام میں یہ فائدہ ہے کہ سلسلۂ فصول جو اس میں نمایاں کیا گیا ہے اس سے تعریف ایک نوع کی حاصل ہوتی ہے جس کا سلسلہ جنس عالی تک پہنچتا ہے ارسطاطالیس نے کتاب مابعد الطبیعات میں یہ بحث کی ہے کہ درحقیقت کسقدر فصول نوع کی مقوم ہوتی ہیں اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر ہر فصل خود ایک حقیقی فصل اس کی ہے جو اس سے پہلے ہے تو پھر نوع کی صرف ایک فصل ہوتی ہے یعنی اخیر مثلاً اگر حیوان تقسیم کیا جائے پیر والے اور بے پیر والے میں اور پیر والا تقسیم کیا جائے دو پائے دو پیر والے اور چوپائے میں تو آخری فصل دوپایہ اس اعتبار سے پیر والے کی فصل ہے کیونکہ دوپایہ ہونا ایک طور خاص پیر رکھنے والے کا ہے۔ لہٰذا نوع حیوان دوپایہ صحیح تحلیل حیوان اور دوپائے میں ہے نہ کہ پاؤں والا جانور اور دوپائے میں اگرچہ ہم متوالی منزلوں سے دوپائے تک جائیں لیکن فی الواقع شماری ترتیب کے مطابق نہیں ہے بطور دیگر کسی منزل پر ہم ایک ایسی فصل داخل کریں جو کہ محض تنویع مزید اس شے کی نہیں ہے جس کو ہم نے پہلے استعمال کیا ہے (مثلاً اگر ہم دوپائے کی تقسیم پرندہ اور بے پرہ میں کریں یا ناطق اور غیر ناطق میں تو ہم درحقیقت ایک جدید فصل داخل کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں اگر ہم پھر حیوان کو جنس مانیں تو نوع انسان کی تعریف بے پر کا ناطق دوپایہ اس صورت میں دو فصلیں ہوں گی۔ ہم اس نتیجے سے بچ سکتے اگر دوپائے کو جنس کہیں اور بے پرہ یا ناطق کو فصل لیکن اس سے اس واقعہ کا انکار نکلتا ہے کہ دوپایہ صراحتاً انسان کی جنس عالی نہیں ہے۔ اور اگر ہم ... بنیاد تفصیل کی انتخاب کریں ایک منزل سے زائد میں تو ہم ہر بار فصول کی تعداد میں اضافہ کرتے ہیں جس کو نوع میں لینا چاہیئے تو اس صورت میں ہم اس ضابطے کے خلاف کرتے ہیں کہ تقسیم میں سرے سے آخر تک ایک بنیاد پر چلنا چاہیئے۔ اور ارسطاطالیس یقیناً اسی فصل کے داخل کرنے کو کہتا ہے جو سلسلۂ سابق میں نہیں ہے یہ تقسیم عرضی ہے

تقسیم جوہری یا حقیقی نہیں ہے۔ ہم یہ بھی ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ درحالیکہ ایک فصل جو سابق کے سلسلے میں ہے جنس ما سبق کے رکن کے ساتھ نہیں لگائی جا سکتی ہے (مثلاً دو پایہ ہے پر کے ساتھ نہیں لگایا جا سکتا جو کہ جنس حیوان کا دوسرا رکن پیروالے کے ساتھ ہے) جو فصل اس ماہیت کی نہ ہو جہانتک کہ ہم از رُوئے بداہت کہہ سکتے ہیں دونوں رکنوں سے لگائی جا سکتی ہے چوپایے میں بھی اس طرح لگائی جا سکتی ہے جیسے دو پایے میں۔ بہرکیف کمال اور پیچیدگی طبعی اقسام کی اس طرح کی ہے کہ ہم ہمیشہ ایسے فصول کے لگانے کو جو اصلاً جدید ہوں نہیں بچا سکتے خصوصاً وہاں جہاں فصول سے مقصود تشخیص ہو جیساکہ ترتیبی علوم میں اکثر واقع ہوتا ہے وہ ہیئاتیں جن سے کوئی نوع پہچانی جا سکے تاکہ ذاتی ماہیت نوع کی بیان کی جائے!

قبل اسکے کہ منطقی تقسیم کا امتیاز اور طرق عمل سے جو تقسیم کے نام سے نامزد ہیں کیا جائے اس امر پر تنبیہ ضروری ہے کہ منطقی تقسیم مثل مسئلہ کل بالکلیہ تصورات یا کلیات سے تعلق ہے۔ وہ جنس جس کی ہم تقسیم کرتے ہیں وہ قسموں میں تقسیم ہو جاتی ہے خود کلی ہے جب اس کی تنویع مختلف فصول سے ہوتی ہے تو اس سے اور بھی متعین کلیات پیدا ہوتے ہیں اس کی تقسیم صنف (نوع سافل) پر ٹھہر جاتی ہے اور شمار جزئیات تک کبھی نہیں جاتی کیونکہ اگر صنف کی تقسیم منطقی جزئیات میں ہو سکتی تو ایک بنائے تقسیم کے لگانے کی ضرورت ہوتی اس کے یہ معنے ہیں کہ ہم جزئیات کو صفات عامہ نوعیہ کے اعتبار سے جو ان میں موجود ہیں تقسیم کریں اور ایسا کرنا خود ان اطوار میں امتیاز کرنا ہے جو کہ کلی ہیں جزئی نہیں ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ متعدد جزئیات میں وہی طور پائے جائیں۔ لیکن جزئیات کسی نوع کے فی الواقع ایک دوسرے سے متعدد صفات کی تطبیق سے امتیاز کیئے جاتے ہیں یہ کوئی صفت واحد نہیں ہوتے بلکہ ان کا خاص اجتماع ہوتا ہے جو ہر مثال میں منفرد ہوتا ہے وہ جزئیت کے تقوم کے لیئے کافی ہوں یا نہ ہوں یہ منفرد اجتماعات صفات متعددہ کی منطقی تقسیم میں نہیں نمایاں کیئے جا سکتے اس حیثیت سے کہ وہ نوع واحد کے

جزئیات[1] ہیں۔

جنس کو انواع میں تقسیم کرنے کے علاوہ دو اور طریق عمل ہیں جن کو تقسیم کہتے ہیں وہ تقسیم طبعی اور تقسیم مابعد الطبعی کے نام سے مشہور ہیں۔ تقسیم[2] طبعی میں ہم ان اجزا میں امتیاز کرتے ہیں جن سے کوئی شے واحد یا مجموعۂ اشیاء بنا ہوا ہو۔ جیسے انسان میں سر ہاتھ پاؤں دھڑ۔ چاقو میں پھل اور دستہ اس تقسیم کو تجزیہ بھی کہتے ہیں۔ اب بھی یہ طریق عمل ذہنی ہے جس سے یہ مراد ہے۔ کہ پھول کو چیر پھاڑ کے اس کے ٹکڑے نہ کیے جائیں یا انسان کا چور رنگ کیا جائے یا سر کاٹا جائے یہ طریقہ کسی شخص جزئی یا کسی قسم کی ایک فرد پر مستعمل ہو سکتا ہے اس طرح کہ اس کے اجزا علیحدہ علیحدہ تمیز کیے جائیں مثلاً برطانیہ عظمیٰ کی تقسیم کی جائے انگلنڈ اسکاٹلینڈ اور ویلس میں یا ایک پودا جڑ تنہ پتے پھول میں یا جنگل ان درختوں میں جو اس جنگل میں ہیں۔

مابعد الطبعی تقسیم میں ہم ایک طرح سے جنس اور فصل میں امتیاز کرتے ہیں یا مختلف وصف جو اس پر محمول ہو سکتے ہوں اور اس کے مفہوم میں داخل ہوں جیسے انسان کی تقسیم حیوانیت اور ناطقیت میں یا شکر کی تقسیم رنگ ریزہ پگھلنا نامزاوقس علیٰ ہذا جو کسی پارۂ شکر کے خصوصیات ہیں بداہتہً یہ ایسی تقسیم ہے جو فقط ذہن میں ہو سکتی ہے۔ طبعی تقسیم میں اجزا کسی انسان یا پودے کے واقعی تقسیم ہو سکتے ہیں۔ منطقی تقسیم میں۔ جبکہ جنس موجود عینی ہو تو جزئی نمونے

---

(۱) مثلاً فرفوریوس کے شجرے میں جزئیات سقراط افلاطون وغیرہ نوع سا فل (صنف) انسان میں منطقی تقسیم کا کوئی جز نہیں ہے۔ (عبارت یونانی فرفوریوس کا ترجمہ یہ ہے) افراد سے وہ اشیا مراد ہیں جن میں سے ہر ایک کا تقوم خصوصیات سے ہو جن کا ٹھیک اجتماع بعینہٖ کسی دوسری فرد میں نہیں ہو سکتا کیونکہ خصوصیات سقراط کے بعینہٖ کسی فرد میں نہیں پائے جا سکتے ۱۲ (ایساغوجی)

(۲) تقسیم طبعی کی دو قسمیں ہیں ایک تجزیۂ طبعی دوسرے تجزیہ محض درخت کو جڑ تنہ شاخوں پتوں میں تقسیم کرنا تجزیہ طبعی ہے درخت کو کاٹ کے جلانے کی لکڑی بنانے کے لیئے ٹکڑے ٹکڑے کرنا تجزیہ محض ہے تجزیہ طبعی اکثر ذہناً ہوتا ہے اور تجزیہ محض عملاً ۱۲

صنعت کی مختلف صورتوں کے عجائب خانے میں رکھے جا سکتے ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعی تقسیم میں اگرچہ رنگ شکر کا بغیر اس کے مزے کے دکھایا جا سکتا ہے مثلاً نمک میں لیکن بذات خود نہیں دکھایا جا سکتا۔

یہ امر اور قابل لحاظ ہے کہ ان مختلف قسم کی تقسیموں کا فرق یا ان کے مفہوم کا حقہ سمجھنے کے لیے کہ منطقی تقسیم میں کہ وہ کل جو تقسیم کیا گیا ہے وہ اپنے اجزا پر محمول ہو سکتا ہے مثلاً حیوان انسان اور بیل پر وغیرہ۔ اور بلاشک اگر اس طرح کا حمل جمیع اجزا پر نہ ہو سکے تو تقسیم میں خطا ہے۔ مابعد الطبیعی تقسیم میں اجزا ازروئے اشتراک معنوی یا اشتقاقی ارسطاطالیسی محاورے[1] کی رو سے یا وصفاً کل پر محمول ہو سکتے ہیں مثلاً سفیدی یا شیرینی وغیرہ سے ہر ایک شکر پر محمول ہو سکتا ہے اس طرح کہتے ہیں کہ شکر سفید ہے شیریں ہے وغیرہ۔ طبعی تقسیم میں نہ اجزا محمول ہوتے ہیں کل پر نہ کل اجزا پر۔ نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ پتا یا تنہ درخت ہے یا درخت پتا یا تنہ ہے۔

{چند الفاظ منطقی تقسیم اور اس کے قواعد کے اس تعلق پر جو انسی ترتیب کے ساتھ ہے اور کہے جا سکتے ہیں۔ جس طرح سے نظریہ تحدید مع اپنے حملی فرق ذات اور خاصہ کے اشیاء عینیہ کی پیچیدگی اور اختلافات میں شکست ہو جاتا ہے یہی حال نظریہ تقسیم کا ہے۔ مثلاً جب جنس کی تقسیم انواع میں کی جاتی ہے خواہ ایک بار خواہ متعدد منازل میں ہم کو ہر منزل پر یہ دیکھنا چاہیئے کہ ٹھیک ہے اور اتنے ہی انواع اس جنس میں ممکن ہیں۔ یہ ہم جیومطریہ (علم ہندسہ) میں مثلاً قطوع مخروطات میں ملاحظہ کرتے ہیں جس کی تقسیم متزائد۔ تکافی اور تناقص (بیضوی) میں ہوتی ہے یا تجربے کا انتظار کرنا چاہیئے۔ لیکن اور علوم میں اکثر ہم کو تجربے پر اعتماد کرنا چاہیئے تجربے میں ہم کو ایسی چیزیں نہیں ملتیں جو منطقی تقسیم کے نظام کامل میں درست اتریں۔ لہذا التقسیم واقعی حیوانات نباتات کی یا حکومت کی صورتوں کی بہت سی منطقی نقصانات رکھتی ہے منطقی مدین یا ترتیب کا ایک خاکا اس طرح بنتا ہے۔

---

(۱) اشتقاقی وہ ہے جو کہ اپنا نام اپنی تعریف کے امتیاز سے حاصل کرے جیسے نحوی نحو سے یا جری جرأت سے ۱۲

اور اس کی اصلاح کر دیتے ہیں جو چیزیں ایک اعتبار سے کسی ترتیب میں رکھی جاتی ہیں وہ دوسرے اعتبار سے اور ترتیب میں شامل ہو سکتی ہیں جو کچھ باب گذشتہ میں اشیاء عینیہ کی تحدید کی مشکلات کے باب میں کہا گیا ہے اسی کو یہاں بھی دوہرانا چاہیئے ترتیب میں بھی وہی مشکلات در پیش ہوتی ہیں۔ اور وہی اسباب جو تقسیم کو اطمینانی طور سے ایسے نقطے تک جاری رکھنے میں مانع ہوتے ہیں جس نقطے پر ایک علیحدہ نوعی تصور واسطے ہر جزئی کے مل جاتا ہے وہی اسباب تدوین یا ترتیب میں بھی مانع ہیں۔ پروفیسر جیونس کے قول کے موافق ترتیب ایک امتحانی عمل ہے اس کے نتیجے مشروط ہوتے ہیں تحقیق سے ممکن ہے کہ جدید انواع پیدا ہوں ثابت ہو جائیں اور جو خصوصیتیں ساتھ ساتھ تھیں بلکہ جداگانہ ہیں یا جواب تک منافی سمجھی جاتی تھیں ممکن ہے کہ ایک جزئی میں جمع ہو جائیں بے شک اس کی حدیں ہیں کیونکہ قوانین فطرت کے ایسے ہوں جو ہر جزئی کے ساتھ ٹھیک آ سکیں لیکن متعدد قوانین فطرت خود بھی اسی تمہادیت پر مبنی ہیں جس پر ترتیب کی ساخت ہوتی ہے۔ اس طرح وہ مثالیہ جو منطقی تقسیم ہمارے سامنے پیش کرتا ہے وہ ایسی ہر چیز ہے جس کو ترتیب پیدا کرتی ہے بالکل مختلف ہے۔ پہلا ایک اولی عمل ہے یا ہو سکتا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ جنسی تصورات سے نوعی تصورات کی تکمیل از خود ہوتی ہے جو بے شک کسی تجربہ پر اُن اشیاء کے جو جنس منقسم کی انواع سے تعلق رکھتے ہیں مقدم نہیں ہے۔ لیکن اِس ادراک کے ساتھ کہ جو انواع تجزیہ نے منکشف کیئے ہیں اس قسم کے ہیں جن کے لیئے ضرور ہے کہ اس جنس میں موجود ہوں۔ ترتیب ایک ثانوی عمل ہے اس کا رجوع اپنے تائید کے لیئے واقعات ترتیب آثار سے ہے جس کی ترتیب ہم کرتے ہیں اور حجت اس کی یہ ہے کہ وصفوں کے تسلیم کرنے پر جو مجوزہ جماعتوں میں ضمناً مفہوم ہوتے ہیں واقعات ایسے ہی ہو سکتے ہیں۔ اس کی یہ کوشش نہیں ہوتی کہ ثابت کیا جائے کہ اوصاف جزئیات اجناس میں سوائے اس طور کے اور اطوار سے مربوط نہیں ہو سکتے۔ منطقی تقسیم جامع ہوتی ہے اور انواع متصورہ جو اس سے متعین ہوتے ہیں وہ متداخل نہیں ہوتے۔ لیکن تقسیم کو ممکن ہے

کہ یہ تسلیم کرنا ہو کہ ایسی جزئیات ہیں جو ساوی حق کے ساتھ دو متضایف انواع سے کسی ایک کی طرف محمول ہو سکتے ہیں یا اُس کے درمیان میں پڑتے ہوئے معلوم ہوں یا سب سے باہر جا پڑیں۔ ان وجوہ سے تقسیم جس کا ذکر منطق کے متون میں ہے وہ ممکن ہے کہ ایسے کسی شخص کو جو علوم کی تقسیمات میں مہارت رکھتا ہے غیر حقیقی اور وہمی معلوم ہو۔ اس کے قواعد ایسے وضع کیے گئے ہیں جو اس عالم کے لیے جو زیر بحث ہے مناسبت نہیں رکھتے بلکہ منطقی کی بنائی ہوئی وہمی دنیا کے مناسب ہیں۔ ایسے طریق عمل پر غور کرنا جو علم ہندسہ سے خارج ہو بغیر واقعات کی قطع و برید کے مثالوں سے نہیں واضح ہو سکتے وہ مشغلہ بے سود کہا جاتا ہے۔ اور اس کو مردود کہنا عین انصاف ہے جبکہ تقسیم یا تحدید کا تتبع کیا جائے بغیر حوالۂ زبردست واقعات کے محض ان کی صوری جانب میں نہیں لیکن جو وقت ہم کو یہ تحقیق ہوتا ہے کہ کس قدر عظیم تحقیقات کے ساتھ تقسیم اور تحدید کے قواعد پورے ہوتے ہیں جب ہمیں واقعات کی ترتیب مدنظر ہوتی ہے۔ پھر بھی ملاحظ ان قواعد کا مفید ہے بطور مشورہ نہ بطور تحکم جو تقسیم ان کے موافق ہوتی ہے وہ بہترین تقسیم ہے اگرچہ تقریبی ہو۔ صورت حال منطقی کی ہندسی کی صورت حال سے مقابلہ ہو سکتی ہے۔ ہندسی ایسے اشکال کا مطالعہ کرتا ہے جن کو وہ تصور کرتا ہے اور یقین کرتا ہے کہ اس کے نتائج مربعوں مثلثوں کے متعلق جو دوامًا فضا میں موجود ہیں صحیح ہیں جن کی دوریاں نقاط سے محدود ہیں لیکن اس کو یہ خیال نہیں ہوتا کہ وہ بلا تغیر ایک مربع میز یا مثلث سبزہ زار پر صادق آتے ہیں۔ شکلیں ان اشیاء عینیہ موجودہ کی بہ نسبت اس کی بسیط مربع اور مثلث کے زیادہ پیچیدہ ہیں۔ اسی طرح (اگرچہ صورتیں بعینہ یکساں نہیں ہیں) منطقی مسئلہ تقسیم کو جس طرح کہ وہ عقل میں آتا ہے مطالعہ کرتا ہے لیکن اس توقع کے لیے آمادہ ہے کہ موجودات عینیہ کے تعلقات متقابل تناسب رکھتے ہیں اور یہ تعلقات بہت پیچیدہ ہیں جو کسی بسیط اور منفرد نظام تقسیم میں جس طرح وہ عالم میں موجود ہیں بعینہ اسی طرح نہیں داخل ہو سکتے۔ ہم کو ضرور ان کے اطوار و اوضاع پر غور کرنا چاہیئے اور کوشش کرنا چاہیئے کہ یہ معلوم ہو کہ ایک خاصہ کن شرائط کے

تحت میں کئی مختلف صورتیں اختیار کر سکتا ہے کسی خانے کی مختلف حیاتوں کا سراغ لگانا ایک معنے سے ایک جنس کے مختلف انواع کا سراغ لگانا ہے۔ ہم اس کی جنسی عینیت کو مختلف صورتوں میں تحقیق کرتے ہیں اور یہ ایک جز منطقی تقسیم کے عمل کا ہے وہ اشیا خود جن کی ترتیب کرنا ہے ان کو خوبصورت منطقی خانوں میں نہیں بٹھا سکتے۔ لیکن اس حال میں بھی کسی طرح ان کو جنس اور نوع کی قطاروں میں لانا کچھ منطق کا کام نہیں ہے بلکہ ہمارا عقلی شوق ہے (کیونکہ امتیاز انسان اور حیوان کا نوع اور جنس کے امتیاز سے بہت قدیم ہے) اس سے ضمناً یہ مراد ہے کہ ایک کوشش اس قسم کی ترتیب کی ہے۔ منطقی صرف اس مقصد کو جو ضمناً ہر تقسیم میں داخل ہے واضح کر دیتا ہے۔ ہاں اس قدر بطور استثنا کے ہے کہ نظریۂ منطق کی صورت میں چنداں لحاظ ان تغیرات کا نہیں کیا گیا ہے جو موضوع بحث کی خاص طبیعت کا اقتضا ہے۔

---

## حدود کے معنے یا مراد اور اطلاق [۱]

ارسطاطالیس نے کہا تھا کہ ایک اعتبار سے جنس نوع میں داخل ہے اور دوسرے اعتبار سے نوع جنس میں داخل ہے۔ انسان حیوان میں ہے اس لیے کہ تم انسان نہیں ہو سکتے اگر حیوان نہ ہو۔ پس حیوان ہونا انسان ہونے میں داخل ہے۔ انسان حیوان ہے اس معنے سے کہ حیوانی ماہیت کی صورتوں میں انسان داخل ہے۔

اصطلاحات منطق زمانۂ متاخر کے موافق یہ امتیاز اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ نوع کے مفہوم یا مراد میں جنس داخل ہے اور جنس کے اطلاق میں نوع داخل ہے۔

کسی حد کے معنے سے اس کا مفہوم مراد ہے یعنے جب وہ حمل کی جائے کسی موضوع [۲]

---

۱ انگریزی لفظ اکسٹینشن کے معنے وسعت کے ہیں اور انٹنشن عمق کو کہتے ہیں۔ قدیم اصطلاح مفہوم اور مصداق ہے یا معنے مراد یا اطلاق ۱۲

(۲) میری یہ خواہش نہیں ہے کہ جب ہم کسی حد کو موضوع بنائیں تو اسکے اور معنے ہونگے اور جب محمول کریں تو اور معنے ہوں گے۔ لیکن صرف یہ منشا ہے چونکہ موضوع میں اطلاق غالب ہے بہ نسبت مفہوم کے اور محمول ہمیشہ مفہوم کے اعتبار سے لیا جاتا ہے تو متن میں جو بیان ہے اس میں ابہام نہ رہے گا بہ نسبت اس کے کہ میں کہتا کہ قضیہ میں اس سے ہماری کیا مراد ہے ۱۲ مصنف

پر تو کیا مراد لی جاتی ہے اطلاق یا مصداق وہ سب کچھ ہے جو اس کے تحت میں ہے جس طرح جنس کے تحت میں اختلاف اقسام جن پر حد کی محمولیت کا اطلاق پہنچتا ہے۔ اگر حد سے ہم تصور یا معقول مراد لیتے ہیں اطلاق اختلاف نوع ہے جس سے کوئی عام ہیأت ظاہر ہوتی ہے یعنے وہ عام ہیأت ہے جو اس اختلاف میں ظاہر ہوتی ہے یہ امتیاز اس طرح فوراً سمجھ میں آجائے گا اگر یہ ملحوظ رہے کہ ہم تعریف کرنے میں حد کے معنے کی تحلیل کرتے ہیں اور اس کے اطلاق کو توڑتے ہیں تقسیم کرتے ہیں۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ تقسیم کرنے میں جب دو حدوں میں ایک[1] دوسرے کے تحت میں یا تابع ہو تو حد اعلیٰ یا متبوع کا اطلاق وسیع تر ہوگا۔ مثلاً حیوان کا اطلاق بہ نسبت انسان کے وسیع تر ہے اور قطع مخروط بہ نسبت بیضوی (قطع ناقص) کے۔ کیونکہ حیوان کے تصور میں سوائے انسان کے اور بہت کچھ داخل ہے۔ اور قطع مخروط میں متزاید اور تکافی بھی ہے اور بیضوی بھی بعض کی یہ رائے ہے کہ حد ماتحت (تابع) جس قدر زیادہ اطلاق رکھتی ہے اسی قدر معناً کم ہے کسی چیز کو حیوان کہنے میں بہ نسبت انسان کہنے کے معنے کی کمی ہے یا حد قطع مخروط میں بہ نسبت حد بیضوی کے۔ لہٰذا یہ کہا جاتا ہے کہ حدود کے اطلاق اور معنے میں تکافی یا عکسی نسبت ہے[2] (یعنے ایک کا متزاید بعینہٖ دوسرے کا متناقص ہے) جب کسی حد کے مفہوم کا عنوان بڑھ جاتا ہے تو اس کا اطلاق کم ہو جاتا ہے اور اس کے بالعکس جب اطلاق بڑھ جاتا ہے تو عنوان کم ہو جاتا ہے۔ مختصر اً یہ کہ

---

(۱) مزید براں اجناس انواع سے بڑھ جاتے ہیں ان انواع کے احاطے میں جو ان کے ماتحت ہیں۔ انواع اجناس سے زائد ہو جاتے ہیں ان فصول میں جو ان سے تعلق رکھتے ہیں۔ فرفوریوس۔

(۲) یہ کلیہ ہمیشہ صادق نہیں آتا مثلاً زید ایک شخص ہے اس کا اطلاق جزئی ایک ہی فرد پر تمام ہو جاتا ہے اگر ہم اس کے مفہوم میں اوصاف مثل فاضل اور سخی وغیرہ بڑھادیں تو بھی اس کے اطلاق میں کوئی کمی نہ ہوگی وہی ایک فرد رہے گا اگرچہ مفہوم میں زیادتی ہوگی ۱۲

جتنا ایک بڑھتا ہے اتنا ہی دوسرا کم ہوتا ہے[1]۔

نسبت عکس اطلاق اور معنے کی صرف تقسیم ہی کے حوالے سے نہیں سمجھائی جاسکتی بلکہ اور طرح بھی یہ ہم کوئی حد فرض کریں مثلاً عیسائی اور اس کی تخصیص کریں صفات سے یا وصفی مرکبات لفظی سے مثلاً ہم کہیں آرمینیہ کے عیسائی یا عیسائی خانوادۂ قیصر۔ یہ ظاہر ہے کہ تخصیص سے ایک حد کا اطلاق کم ہو جاتا ہے بہ نسبت صرف عیسائی کے کیونکہ ہم تصور کرتے ہیں کہ سوائے ارمنی کے اور عیسائی بھی ہوں گے جو ارمنی نہیں ہیں یا جو خانوادہ قیصر سے تعلق نہیں رکھتے لیکن اسی حالت میں ہم معنے کو زیادہ کرتے ہیں کیونکہ تصور عیسائی کا کوئی جزء ارمنی یا خانوادۂ قیصر سے ہونا نہیں ہے۔

اب بھی جب ہم ایک حد عام یا مجرد کی اس طرح تخصیص کرتے ہیں تو ہم ایک طور کی تقسیم پیدا کر رہے ہیں، ہم نوع ارمنی جنس عیسائی کی ماتحت بناتے ہیں یا ایک اجماع مثلاً گورے رنگ کا ماتحت جنس رنگ کے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عموماً ایک تقسیم میں یا ایک سلسلۂ تبعیت میں جو حدود ہوں ان پر مسئلہ عکس نسبت معنی و اطلاق مستمل ہو سکتا ہے یہ بالکل مضحکہ ہوگا اگر اس معاملے میں ہم ایسے تصورات کا مقابلہ کریں جیسے سلطنت جمہوریہ اور اسٹیم انجن (انجرات سے چلنے والی کل) یہ بھی لایعنی ہے کہ ایک ہی تقسیم کے ایسے حدود کا مقابلہ کیا جائے جو ایک تبعیت کے سلسلے میں نہ ہوں مثلاً پرند اور رینگنے والے جانور ایک جنس حیوانات کی تقسیم سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ایک دوسرے کے تابع نہیں ہیں اور کوئی شخص کماحقہ نہیں کہہ سکتا کہ کس کے معنے زیادہ ہیں اور اگر اس کا فیصلہ کر دیا جائے تو وہ اس فیصلے سے یہ نہ استدلال کر سکے گا کہ کس کا اطلاق زیادہ ہے یا کس میں تابع انواع کی زیادہ تعداد شامل ہے۔

صرف ان حدود پر استعمال کر کے جن میں ترتیب سے ہر ایک دوسرے کا تابع کیا جاتا ہے مسئلہ یہ ہے کہ تقسیم کی ماہیت واضح کی جائے اس حیثیت سے

---

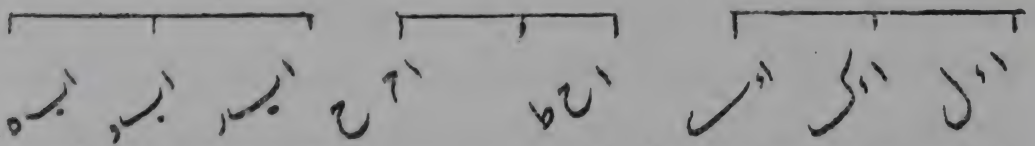
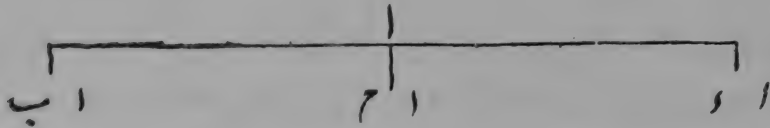
(۱) جس قدر ایک زیادہ ہوگا دوسرا اتنا ہی کم ہوگا۔

کہ وہ ایک سلسلہ حدود کا ہے جن میں یہ تعلق ہے کہ ہر ایک حد جو اوپر ہے بہ لنسبت اس کے جو ٹھیک اس کے نیچے ہے از روئے اطلاق فراخ اور از روئے معنے تنگ ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ خیال درست ہے۔ حد جنسی بلاشک حد نوعی سے اطلاق میں زیادہ ہے لیکن کیا یہ معناً کم پڑ جاتی ہے؟ یہ سوال ایک اور صورت میں رکھا جا سکتا ہے: آیا عمل ترتیب محض تجرید ہے؟ کیا میں ایک جنسی تصور نوعی تصور سے اس طرح بناتا ہوں کہ ایک جز نوع کا ترک کر کے باقی پر التفات کروں اگر ہمارے تصورات جنس اور نوع کے اس طرح بنے ہوئے ہوتے جن میں غیر مربوط وصفوں کا ایک مجموعہ شامل ہے جو اتفاقاً جمع ہو گئے ہیں۔ تو ایسی ہی صورت ہوتی۔ جنسی تصور اس طرح بنتا کہ چند مجموعوں سے وہ وصف اور علامتیں چن لیتے جو ان سب میں پائے جاتے ہیں۔ اس میں بہت قلیل علامتیں شامل ہوتیں یا یہ معناً کوتاہ ہوتا۔ یہ بالکل وہی بات ہے جیسے ایک شخص کے پاس کم تمغے ہوں بہ نسبت دوسرے کے ان اصول کی بنا پر ترتیب کی ماہیت قابل اطمینان طور سے ان علامتوں سے نمایاں ہو سکتی ہے

ا

اد اج اب

ادل ادک ادس اجط اجح ابس ابو ابہ

لیکن ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ جنس ایسی کوئی شئے نہیں ہے جو نوع سے بذریعہ کسی عمل تفریق کے بن سکے۔ یہ جملہ انواع بعینہ نہیں ہے اور نہ بلا تغیر ان سب میں داخل ہو سکتی ہے۔ جیسے پانی ایک مشترک تالاب سے نکل کے تمام نلوں میں جاتا ہے ہم اس کا تصور جملہ انواع سے جداگانہ نہیں بنا سکتے جیسے ل اور حرفوں سے علیحدہ پڑھا لکھا جاتا ہے جن سے اس کا میل ممکن ہے۔ وہ اوصاف جو درحقیقت مستقل بالذات

ہیں جیسے نیلا رنگ اور شیریں مزہ اور بھاری اس طرح جداگانہ تصور کیے جا سکتے ہیں لیکن وہ جنس اور نوع کی نسبت کے ساتھ نہیں برقرار ہو سکتے۔

اگر ہم ایسی حدّوں کو دیکھیں جو درحقیقت جنس اور نوع کی نسبت رکھتی ہوں تو یہ صاف نہیں ہے کہ جو حد از روئے اطلاق زیادہ ہے اس کے معنے کمتر ہیں۔ فرض کرو حیوان اور انسان۔ اگر میں کسی چیز کو کہوں کہ یہ حیوان ہے تو مجھ کو اس کے بارے میں کم اطلاع ملی ہے بہ نسبت اس کے کہ میں کہوں یہ انسان ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا ہے کہ تصور حیوان از روئے معنے تصور انسان سے کمتر ہے کیونکہ یہ قابل ملاحظہ ہے کہ کسی چیز کو یہ نہ کہنا چاہیئے کہ یہ حیوان ہے بلکہ کہنا چاہیئے ایک حیوان ہے جس کے ضمن میں یہ مفہوم ہے کہ میں اور حیوانات سے واقف ہوں اور تصور حیوان میں تردیدی شقوق داخل ہیں جن میں مجھے تردد ہے کہ میں کس کو انتخاب کروں۔ لیکن اگر ایسا ہو تو تصور جنسی معلوم ہوگا کہ از روئے معنے تصور نوعی سے بڑھا ہوا ہے۔ حیوان کے معنے ہیں انسان یا گھوڑا یا بیل یا گدھا یا اور کوئی صورت جس میں کہ عام ماہیت ایک حیوان کی ظہور کر سکے۔ از بسکہ ہم کو غیر متناہی اختلافات حیات حیوان کی معرفت ہوتی ہے تو اس حد (حیوان) کے معنے کم نہیں ہوتے بلکہ اور زیادہ ہو جاتے ہیں۔

یا ایک اور مثال لو۔ فرض کرو کہ ایک لڑکا پہلے پہل دخانی کل کی ایک صورت یعنے ریلوے انجن سے واقف ہوتا ہے۔ مدت تک اس کے نزدیک اس حد کے یہی معنے رہتے ہیں رفتہ رفتہ اس کو اپنے تجربے میں بیلن کے انجن جہاز کے انجن مقامی انجن سے کسی کانے کے سابقہ پڑتا ہے تو اس کا اگلا تصور دخانی کل کا۔ (اگلے معنے حد کے) اس کے نزدیک بدل جاتا ہے۔ اکثر وصف جن کو وہ اس میں داخل سمجھتا تھا (کیونکہ اس نے وہ اوصاف تمام ریلوے انجنوں میں پائے تھے) اب اس کو انجن کے غیر ذاتی معلوم ہوں گے۔ اولاً پٹریوں پر دوڑنا۔ پھر اس کی مشہور شکل۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرنا۔ اور حسب مسئلہ زیر بحث اس تصور سے ایک نقطہ دوسرے نقطے کے بعد چھوٹتا جائے گا۔ اور بالآخر اس کا تصور دخانی کل کا ایک محصول بقایا رہ جائے گا۔ لیکن یقیناً اس کا مفہوم دخانی کل کا اس عمل کے

اتنا میں زیادہ بھرپور ہو جائے گا اور چھانہ رہے گا۔ اس کو معلوم ہوگا کہ ضرور نہیں کہ دخانی کل پٹریوں پر دوڑا کرے سڑک پر بھی اسی طرح چل سکتی ہے ریلوے انجن کی جو شکل مخصوص ہے وہ بھی ضروری نہیں ہے یہ بالکل مختلف صورت کا بنایا جا سکتا ہے نہ اس کا نقل و حرکت کرنا ایک جگہ سے دوسری جگہ کوئی ضروری وصف ہے بلکہ ایک ہی جگہ رہکے کام کر سکتا ہے۔ اب یہ اس کے لیئے ایک جنس ہو جاتا ہے کیونکہ یہ ایسی چیز ہو جاتا ہے جس کی ادل بدل کی مختلف صورتیں ممکن ہیں وہ تجربہ جو اسے اس حد کو جدید اشیا پنجانے کی طرف راہنمائی کرتا ہے وہ اُسے اس حد کو وسیع تر میدان معنے میں استعمال کیئے جانے کی راہ دکھاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ جنس ہو جانے سے اس حد کے معنے محدود نہیں رہتے جبکہ کسی شے پر اس کا اطلاق ہو لیکن بذات خود اس کے معنے میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔

لہذا مسئلہ عکس نسبت اطلاق و معنے حدود میں نادرست معلوم ہوتا ہے یہ ترتیب کی ماہیت کو غلط بیان کرتا ہے۔ لیکن ایک مسئلہ جو مدت تک جمہور کا مسلم رہا ہے اور بادی النظر میں ایسا قابل ستایش معلوم ہوتا ہے اس میں کسی درجہ کی حقیت ضرور ہوگی۔ اس کی حقیت یا معذرت چار طرح سے ہے۔

۱۔ وہ خیال جس پر حدود عامہ ذہن کو دلالت کرتے ہیں اکثر مجمل ہوتا ہے۔ اور اسی نسبت سے اجمال ان میں زیادہ ہوتا ہے جس نسبت سے کہ وہ کسی معین شے محسوس پر دلالت نہیں کرتے۔ ہر بار جب ہم حد حیوان کو استعمال کرتے ہیں تو تبادل امکانات جو حیوانی ماہیت میں داخل ہیں اس کا ہر بار ذہناً تحقق نہیں ہوتا۔ لہذا جو حد از روئے اطلاق وسیع تر ہو یا مقابلۃً اوسع ہو اکثر تعین میں کم ہوتی ہے اس غلطی کو اور قوت ہوتی ہے جب ہم غلطی سے خیال کی جگہ شبہ کو لے لیتے ہیں جو اکثر خیال کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ اس شبہ کی ماہیت حسب اختلاف اشخاص مختلف ہوا کرتی ہے اور کوئی مثال اس کی صرف خود اختیاری ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ خوب ہے کہ جب مفہوم انسان یا گھوڑے کا کسی کے دل میں پیدا ہو تو وہ ان میں سے ہر ایک کی تصویر ذہن میں بنائے جس میں اس کی صورت کم و بیش تکمیل کے ساتھ ہو۔ لیکن مفہوم حیوان کے ساتھ ایک قسم تصویر کی

چلتی ہے جس کو کوئی بچہ بطور شبیہ چوپایہ کے بنائے - ایک شبیہ بہ معین سے چار لکیریں نکلی ہوئی اور چند لکیریں اور سر اور دم کے لئے - ایسی شبیہ میں بہ نسبت گھوڑے یا انسان کے تفصیلات کم ہیں اور یہ غیر ممکن نہیں ہے کہ کسی شخص کو یہ خیال پیدا ہو کہ اس مفہوم میں معنے کم ہیں -

۲ - ہماری ترتیب حقیقی جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا - اکثر اعتبارات سے قاصر رہتی ہے - ہم اکثر عضوی قسم کی مختلف ہیئتوں کے ایک دوسرے پر موقوف ہونے یا مختلف انواع ایک بسیط جوہر کے نہیں سمجھتے - ان حالات میں اکثر اوقات ہم بعض ہیئتوں کو جنس قرار دے لیتے ہیں اور پھر ہم اشیاء کو جن میں وہ ہیئتیں پائی جاتی ہیں بذریعۂ اوصاف کے جس کا ربط ہم ان ہیئتوں سے نہیں سمجھ سکتے انواع میں تقسیم کر دیتے ہیں - مثلاً ایک نہایت بعید از نظر تقسیم پھولوں کے درختوں کی جس کا ذکر ہو چکا ہے یک برگہ اور دو برگہ میں کرتے ہیں ان پتیوں کی تعداد کے اعتبار سے جو بیج سے نکلتی ہیں - لیکن ان دو جماعتوں میں ماتحت جماعتوں کا امتیاز غلاف اور سرپوش کی مختلف ہیئتوں سے ہوتا ہے وہ طور جس میں پھول کی ڈنڈیاں داخل کی جاتی ہیں - اب ہم اس سے ناواقف ہیں کہ ایک پودھا جس کے بیج سے دو پتیاں نکلتی ہیں اس کی تکمیل ایک سلسلے سے ہے اور وہ جس میں دو پتیاں اگیں اس کی تکمیل دوسرے سلسلے سے کیوں ہو - جہاں تک ہماری نظر جاتی ہے پتیوں کی تعداد ایک غیر متعلق ہیئت معلوم ہوتی ہے گو کہ درحقیقت ایسا نہ ہو اور تصور دو برگہ اور ایک برگہ کا بغیر حوالے پھول کی ہیئت کے کامل ہے - پس یہاں مفہوم وسیع تر حد کا بہ نسبت اس کے جو تنگ ہے کم ہے - نباتیات جاننے والے کے نزدیک حد ڈائکلیڈنے جس کا اطلاق بہ نسبت ڈائی کوٹیلیڈن کے کم ہے اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ پودھے جن میں اوگنے بیج کی دو پتیاں ہوں اور مزید برآں یہ کہ اس میں غلاف بھی ہو اور سرپوش بھی ہو - حد ڈائی کوٹیلیڈن (دو برگہ) کے معنے میں ایک پودھا جس میں محض دو پتیاں ہوں - ایسی صورتوں میں اس مسئلے پہ یہ رنگ چڑھتا ہے کہ جہاں حدود ایک دوسرے کے تابع کئے جائیں تو معنے اور اطلاق میں نسبت عکسی ہوتی ہے لیکن اس میں حقیقی روح تدوین کی شریک

نہیں ہے۔

۳۔ ہم نے ملاحظہ کیا ہے کہ ایک حد کی تخصیص صفت سے ہوتی ہے جو کہ درحقیقت اس کا ایک عرض ہے۔ جس سے یہ مراد ہے کہ صفتی تصور اصلی تصور میں ایک اضافہ ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ اس کی مزید تعیین ہو مثلاً جب ہم عیسائی کی تخصیص کرتے ہیں (عیسائی ایک خاص مذہبی اعتقاد ہے صفت ارمنی سے جس سے ایک خاص قومیت مراد ہے) مذہبی فرقہ اور نسل میں کوئی ربط نہیں ہے لیکن ہر اختلاف ایک کا دوسرے کے ہر اختلاف کے ساتھ افراد میں منطبق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ صورتیں (جن کے ساتھ وہ ہیں جن پر گذشتہ فصل میں غور کیا گیا ہے) مسئلہ نسبت عکسی کا محمول ہو سکتا ہے جہاں تک کہ ان کی حد ہے۔ لیکن یہ کہا جائے گا کہ ان پر محمول ہونا صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ گویا اسی لئے وضع کئے گئے ہیں۔ ہم ایک حد فرض کرتے ہیں اور ایک صفت سے اس کی تخصیص کرتے ہیں چونکہ یہ معلوم ہے ابتدا ہی سے اس کے ساتھ مساوات نہیں رکھتی اس سے اس حد کا اطلاق تنگ ہو جاتا ہے اور ثانیاً اس حد میں ضمناً شامل نہیں ہے وہ کسی طرح سے اس کے ممکنہ کمال میں نہیں آتی۔ پس یہ خالص اضافہ ہے اس مفہوم پر جو کہ اصلی حد میں تھا۔ اس حالت میں اس واقعہ کی جانب توجہ مبذول کرتے ہیں کہ اصلی حد میں اور جس حد میں یہ مع ایک صفت کے شامل ہے ان کے درمیان اطلاق اور مفہوم میں نسبت عکسی ہے۔ بے شک ان میں نسبت عکسی ہے اس لئے کہ ہم نے اس حد کو اس طرح ہوشیاری کے ساتھ اصلی حد کی تخصیص سے ترتیب دیا ہے کہ اس میں نسبت عکسی ضرور ہونا چاہیئے لیکن اس سے یہ استدلال کرنا کہ ہر حد کہ جس کا اطلاق دوسری حد سے زیادہ ہو معنے کم ہوں گے بالکل لغو ہے۔ کیونکہ یہ بات وہاں درست آتی ہے جہاں حدود میں نسبت جنس اور نوع کی ہو، تو اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیئے کہ جہاں کہیں یہ نسبت نہ ہو وہاں بھی یہ درست آتی ہے۔

۴۔ شاید اب بھی یہ محسوس ہو کہ اس مسئلے میں زیادہ حقیقت ہے

بہ نسبت اس کے جنسی تسلیم کی گئی ہے۔ ناقابل ایراد مثالیں جنس اور نوع کی فرض کرو
جیسے مثلث اور اس کے اقسام متساوی الاضلاع متساوی الساقین اور مختلف الاضلاع
کیا ہم مثلث کا مفہوم ایسا نہیں بنا سکتے اور بناتے ہیں جس میں یہ وجوہ شامل
ہوں کہ متساوی الاضلاع متساوی الساقین اور مختلف الاضلاع موافقت کریں
اور ایسے مثلث کا مفہوم نہیں بنا سکتے جن میں ان کا اختلاف ہو اور کیا یہ
مفہوم بالکل صحیح اور معین ہوگا؟۔ ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ ممکن ہے نیٹل شپ
کے الفاظ میں سہولت کے لیئے ذہناً ہم ایک کسر واقعات کی علیحدہ رکھیں مثلاً
اقل معنے جس سے ہم لفظ مثلثیت کو استعمال کر سکیں اس کو ہم جنسی مثلث کہیں
اور مخصوص صورتوں سے مثلث کی اس کا امتیاز کریں۔ لیکن حقیقی معنے حد کے
اقل معنے نہیں ہیں جس سے ہم اس کا استعمال کر سکیں بلکہ اس کے پورے معنے۔
جو کچھ کہ اب تک دربارۂ نسبت حدود کے معنے اور اطلاق کے کہا گیا
ہے ممکن ہے کہ بعض کے نزدیک اس طرح واضح ہو سکے۔ جہاں کہیں ایک
جنس کی نوعیں ہوں یا قابل امتیاز اختلافی صورتیں ایک مشترک مفہوم کی ہم
اس وحدت کا جو ان سے ظاہر ہوتی ہے اور ان کے اختلاف کا تقابل کر سکتے ہیں۔
معنے کی طرف توجہ کرنا وحدت کے عنصر کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ اطلاق کی طرف
توجہ کرنا اختلاف کے عنصر کی طرف توجہ کرنا ہے۔ کبھی ہماری غرض ایک سے
متعلق ہوتی ہے کبھی دوسرے سے۔ کتاب مینوس[1] میں جب سقراط دریافت
کرتا ہے کہ فضیلت کیا ہے؟ مینوس ایک مرد کی فضیلت ایک عورت کی فضیلت
بیان کرنے لگتا ہے وغیرہ۔ سقراط یہ توضیح کرتا ہے کہ میں یہ جاننا چاہتا ہوں
کہ فضیلت بطور ایک امر واحد (مشترک) کے ان سب میں کیا ہے: نہ کہ مختلف
فضیلتیں کیا ہیں۔ اصطلاح متاخرین کے موافق وہ فضیلت کے معنے دریافت کرنا
چاہتا تھا نہ کہ فضیلت کا اطلاق۔ ارسطاطالیس کہتا ہے کہ ان مختلف فضیلتوں
کا شمار اور ان کا بیان چند طور سے زیادہ مفید ہے بہ نسبت اس کے کہ
مجمل بیان عام ماہیت کا دیا جائے۔ یعنی اس محل پر بہر طریق اختلاف کا عنصر
غور کرنے کے قابل تھا بہ نسبت عنصر وحدت کے اگر ان میں ہر ایک سے تغافل

[1] افلاطون کی ایک کتاب کا نام ہے ۱۲

کیا جائے لیکن اگر دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہو تو وحدت کل اعلیٰ کی زیادہ جامع وحدت ہے نہ کہ خالی تجزیہ۔ مگر اس حد تک کہ ہم ان کا تحقق ایک ساتھ نہ کر سکیں اور ان کے ضروری ربط کو ملاحظہ کریں تو اس کی ہیئت ایک خالی تجزیے کی ہوگی اور ایک مجموعہ ہوگا جس کے معنے کم ہوں گے اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ اختلاف انواع کے جن میں یہ داخل ہوتا ہے زیادہ ہے اور ان صورتوں میں یہ کہا جا سکتا ہے اس کے معنے کم ہیں۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ صنف کے حوالے ہیں یا ایک مفہوم جس کی وحدت میں کوئی تصوری اختلاف نہیں ہے مراد معنے اور اطلاق میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ مثلث متساوی الاضلاع میں طول اضلاع کے لحاظ سے اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اگر ہم پسند کریں تو اس فرق کو مثلث متساوی الاضلاع کے مفہوم میں ایک اختلافی جہت سمجھ لیں۔ لیکن اگر ہم یہ پسند نہ کریں بلکہ۔ اگر ہم تصور کریں کہ مخصوص طول اضلاع کا مثلث متساوی الاضلاع میں کوئی اختلافی جہت نہیں ہے۔ تو ہم کو ایسا کوئی اختلاف اس کی وحدت میں نہیں دریافت ہوتا جس سے امتیاز معنے اور اطلاق کا ممکن ہو لیکن ماہیت مثلث متساوی الاضلاع کی انواع میں نہیں ظاہر ہوتی جس کا امتیاز اس کی وحدت کے اندر ہو بلکہ خود اس وحدت میں ظاہر ہوتی ہے۔ دو حیثیتیں اس حد کے مفہوم کی منطبق ہوتی ہیں یا یہ کہ علیحدہ نہیں پڑتیں۔

لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ مثلث متساوی الاضلاع کی قابل امتیاز نوعیں نہیں ہیں لیکن بے شمار متساوی الاضلاع مثلثیں ایک دوسرے سے متمایز ہیں دو مثلثیں متساوی الاضلاع ایک میں جڑی ہوی عیسائی عمارتوں کی

---

[1] حکما کے نزدیک اگر مثلث متساوی الاضلاع کو ایک جنس قرار دیں تو اس کی بے شمار نوعیں ممکن ہیں یا اس طرح کہ مثلث متساوی الاضلاع جس کا ہر ضلع ایک انچ کا ہو ایسے بے شمار مثلثیں ہو سکتی ہیں یہ ایک نوع ہوئی اسی طرح وہ جس کا ہر ضلع دو انچ کا ہو ایسی بے شمار مثلثیں ہو سکتی ہیں یہ دوسری نوع ہوئی علیٰ ہذا القیاس دوائر میں بھی یہ حکم جاری ہے مثلاً ایک انچ قطر کا دائرہ ایک نوع ہوئی دو انچ قطر کا دائرہ دوسری نوع ہوئی ۱۲۔

آرائش میں ایک نہایت پسندیدہ علامت ہے۔ اور متعدد متساوی الاضلاع مثلثیں کلیساؤں کی دیواروں اور کھڑکیوں میں کھنچی ہوئی حساب سے افزوں ہیں۔ کیا یہ اور ان کے ماورا اور حد کے اطلاق کو نہیں بناتیں اور کیا یہ اس معنے سے قابل امتیاز نہیں ہے؟

ہم نے حد کے اطلاق میں اقسام کے اختلافات کی حیثیت سے بحث کی ہے جن پر حمل کی توسیع ہو سکتی ہے وہ اختلاف جو ایک وحدت میں ہم تصور کرتے ہیں۔ ہم نے سرتاسر ایک عام حد یا عام مفہوم سے بحث کی ہے۔ تکمیل اختلاف کے اندر ایک تصوری یا منطقی کل کے یہ سمجھی گئی ہے کہ صنف نوع ادنیٰ پر پہنچ کے رک جاتی ہے۔ ایک حد کا اطلاق بہرطور بعض اوقات یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ مختلف تصوری متمائز صورتیں جو ایک کل کی وحدت میں داخل ہوں نہیں ہیں (مثل مختلف فضیلتیں یا انواع حیوانات یا نباتات یا اقسام قطوع مخروطی یا آدمی کے ذریعے بلکہ مختلف جزئی صورتیں جن میں عام ماہیت کا تحقق ہوا ہے۔ اس مطمح نظر سے اطلاق انسان کا ایرجی اور سامی اور حبشی اور بربری وغیرہ نہیں ہے بلکہ سقراطیس افلاطون قیصرا اور پاپی وغیرہ ہے۔ اطلاق مثلث کا متساوی الاضلاع متساوی الساقین اور مختلف الاضلاع نہیں ہے بلکہ وہ مثلثیں جو مخصوص کلیساکی دیواروں یا کھڑکیوں پر یا اور کہیں بنی ہوں۔ اطلاق رنگ کا سرخ نیلا سبز نہیں ہے بلکہ خاص ظہور رنگ کا آسمان کے حصوں میں یا برگ کاہ میں یا کسی فوجی کرتے کے پارچے میں۔ اور تقابل اطلاق اور معنی کا تقابل وحدت اور کثرت کا کسی مفہوم یا تصور میں نہیں ہے۔ بلکہ افراد جزئیہ اور ہیأت عام جوان کو ایک قسم کے جزئیات بناتی ہے۔

یہ رائے بہ نسبت حدود مجرد کبھی غالب نہیں ہوئی۔ بلاشک صفات کی مثالیں ہوتی ہیں مثلاً اس صفحہ کی سفیدی اور صفحہ آئندہ کی سفیدی ان میں سے ہر ایک سفیدی کی ایک مثال ہے۔ لیکن تجرید کا یہ فعل ہے کہ صفت پر اس کی عینیت کے ساتھ غور کرے اور ان فرقوں کو نظر انداز کر دے جو کہ عینی مثالوں میں ہے جن میں اس صفت کا ظہور ہوا ہے۔ فرض کرو کہ صفت میں صفت

کے لحاظ سے فرق ہے مثلاً دودھ کی سفیدی کا فرق برف کی سفیدی سے اور ہماری غرض اس فرق سے متعلق ہو لیکن اگر فرق صرف از روئے شمار ہو مثلاً برف کے ایک ٹکڑے کی سفیدی اور دوسرے ٹکڑے کی سفیدی تو ہم اس کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ہم کو علیحدہ علیحدہ مختلف اشیاء میں سے جن سے وہی صفت ظاہر ہوتی ہے تعلق ہے۔ لیکن اصل غرض اور مقصود تجرید کا جس کو ہم عملاً مدوین صفات پر نظر کرنے میں کرتے ہیں یہ ہے کہ اس کو ان مثالوں میں یکساں مان کے بحث کریں اور ان کے فرقوں کو نظر انداز کر دیں۔ حدود عینیہ میں صورت اور ہے عینیت انسانی کا اعتبار سقراطیس اور افلاطون میں ہماری غرض کو انھیں پر منحصر نہیں کر دیتا اس اعتبار سے کہ وہ جداگانہ افراد ہیں یہ حدود عینیہ کی جزئی مثالیں بعض اوقات اطلاق کے ثبوت کے لیئے لی جاتی ہیں۔

ہم کو لفظ کے اس استعمال پر تنازع کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس امر کا لحاظ اہم ہے کہ ہم ایک جدید امتیاز پیدا کر رہے ہیں۔ نسبت انسان کی حیوان سے یا حبشی کی انسان سے وہ نسبت جو کہ ہم درمیان نوع اور جنس کے معلوم کرتے ہیں اس نسبت سے یکساں نہیں ہے جو کہ سقراطیس کو انسان یا حیوان سے ہے نسبت جو کہ درمیان جزئی اور اس کی قسم یا کلی کے ہے۔ نسبت عکسی درمیان اطلاق اور مراد معنے کے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے سوا مفاہیم یا کلیات کے درست نہیں آتی اگر اطلاق حد کا جزئی مثالیں ہوں تو یہ بے معنی ہے جزئی مثالیں زیادہ ہوں یا چند ہوں لیکن حد عام جو ان پر محمول ہوتی ہے ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ ہم نے دیکھا کہ مراد حد حیوان کی ایک سطح نظر سے زتسزاید بڑھتی ہوئی کہی جائے گی جب کہ انسان حیوان حیات کی جدید صورتوں سے واقف ہوتا ہے۔ اور دوسری سطح نظر سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ کم ہو گئی یا گھٹ کے ایک بے لطف بقایا رہ گئی کیونکہ وہ امور جن کو اولاً وہ حیوان کے لیئے ذاتی اور ضروری تصور کرتا تھا وہ ضروری نہیں نکلتے۔ لیکن جس کسی طریقے سے ہم اس پر نظر کریں۔ صرف حیوانات کی جدید صورتوں سے آگاہ ہونے پر یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ صرف کسی چیز کے متعدد افراد سے واقف

ہونا یہ اثر نہیں پیدا کرتا۔ لفظ بچہ[1]، تعداد ولادت کی کمی بیشی سے اس کے معنے مراد میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی۔ جب گنیوں کی طلب ہوئی تو اس حد کی مراد نہیں بدلی۔ مراد کو حقیقی موجودیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ایک عادل کامل کا وجود ممکن ہے کہ کبھی نہ ہوا ہو۔ پھر بھی عدل کامل کے ہم کچھ معنے لیتے ہیں۔ ڈوڈو[2] عنقا فنا ہو گیا لیکن عنقا کی مراد میں کمی نہ ہوتی اگر یہ پرند گنجشک کی طرح عام ہوتا۔ چاپ فنچ (ایک خوش الحان پرند) بہ نسبت گولڈ فنچ (خوبصورت اور خوش الحان پرند) بہت عام ہے لیکن اس وجہ سے ان حدوں کے معنے میں کوئی تفاوت نہیں ہوا۔

پس ہم حد عین کے اطلاق سے جو چاہیں مراد لیں خواہ قابل امتیاز نوع یا وہ افراد جو اس میں داخل ہیں۔ لیکن نسبت اطلاق اور مراد کی دونوں صورتوں میں یکساں نہ سمجھنا چاہیئے۔ یہ سچ ہے کہ جزئیات عینی ایک قسم کے کسی اور قسم کے جزئیات سے بوجہ اپنی خصوصیات کے امتیاز کیئے جاتے ہیں اور اگر ہم ان فرقوں کی جانب کافی توجہ کریں تو جس قدر ہماری واقفیت میں وسعت ہوتی ہے ہمارا مفہوم اس اختلاف کا جس کی قسم میں صلاحیت ہے ترقی کرتا جاتا ہے۔ وہ لوگ جن کو مشاہدہ کرنے کی مزاولت نہیں ہے مدت العمر (للی گھوڑی) کو جانا کریں بغیر اس کے کہ اس کیڑے کی وسیع عمدہ خصوصیت جو اس کی ماہیت میں ہے اور مختلف افراد میں نمایاں ہوتی ہے وہ اس سے آگاہ ہوں۔ جن لوگوں کو بہت مشاہدہ کی مزاولت ہے انسانی خصوصیات ماہیت گویا بزور ان کی توجہ پر ڈالی گئی ہیں لیکن جس حد تک ہمارا روز افزوں تجربہ حیات کا ہم کو انسانی خصوصیات کی جانب رہنمائی کرتا ہے اور اختلافات منکشف ہوتے ہیں وہ اس وجہ سے نہیں کہ جن انسانوں سے ہم ملے ہیں ان کی تعداد میں اضافہ ہوا ہے بلکہ اس لیئے کہ

---

(۱) دیکھو کتاب منطق بریڈلا صفحہ ۱۵۸ ۱۲ مصر

(۲) اگر اطلاق اور مراد میں نسبت عکسی ہوتی اور اطلاق سے مختلف افراد مراد لیئے جاتے تو مراد لفظ ڈوڈو عنقا کی غیر متناہی ہو جاتی جبکہ نوع بالکل فنا ہو گئی۔ شاید یہ جواب دیا جائے کہ اطلاق گذشتہ اور موجودہ میں دونوں افراد داخل ہیں لیکن اگر ایسا کوئی جسم جو فضا میں آزادانہ حرکت کرتا ہے نہ تھا نہ ہو سکتا ہے تو اس حد کی کم از کم غیر متناہی مراد ہوگی ۱۲ مصر

انسانوں کی سیرتوں میں اختلاف ہے۔ اور اس لیۓ ایک دوسرے سے متفاوت ہیں۔ ایک ایسی قسم جیسی کہ انسان ہے جن میں سیرت کا فرق نہایت ٹھیک ٹھیک ملاحظہ کیا جاتا ہے جب ہم انسان سے سقراط اور افلاطون تک جاتے ہیں ہم وہی عقلی عمل جاری رکھتے ہیں جو کہ ہم نے جنس حیوان اور نوع انسان اور گھوڑے اور بیل میں امتیاز کرنے کے لیۓ جاری کیا تھا۔ یہ اس طرح نہیں ہے۔ انسان کلیت کے اعتبار سے کیونکہ وہ حیوان کی بہ نسبت نوعی مفہوم ہونے میں کچھ کم نہیں ہے۔ اور اگر ہم انسان کے تصور کی اور تخصیص کریں اور اس کو سقراطیس کی صورت میں ملاحظہ کریں تو سقراطیس خود ایک مفہوم کلی ہو جاۓ گا لیکن سقراطیس ایک جزئی ہے اور ہم جزئیت تک بذریعہ تخصیص عام مفہوم کے نہیں پہنچ سکتے۔ سقراطیس از روۓ تصور افلاطون سے تمیز کیا جاتا ہے لیکن یہ کامل امتیاز نہیں ہے کیونکہ اس کا وجود عینی ہے۔

بجاۓ الفاظ اطلاق اور مراد معنے کے اور مصنفوں نے اس فرق کو اور لفظوں سے تعبیر کیا ہے۔ جے اس ل نے رسالۂ منطق کے شائع ہونے کے بعد ڈی نوٹیشن اور کانوٹیشن بجاۓ اکسٹینشن اور انٹنشن کے پسند کیا۔ مل نے ادعا کیا کہ ان لفظوں کے مطابق دو فعل ڈینوٹ اور کانوٹ موجود ہیں۔ یہ قاعدہ اور لفظوں کے ساتھ لگا ہوا نہیں ہے۔ ہم ڈینوٹ اور کانوٹ سے جو مطلب لفظوں میں ادا کرتے ہیں ان کے لیۓ اگر اور لفظ استعمال کیۓ جائیں تو فقرے اور جملے رکھنا پڑیں گے۔ اگرچہ یہ حقیقتاً فائدہ ہے مگر جو لفظ ان کے لیۓ اختیار کیۓ گئے ہیں اس کا انتخاب عمدہ نہیں ہے۔ اطلاق سے اس مطلب کا اظہار ہوتا ہے جو ہمارا مطلوب ہے کہ انواع کا ایک سلسلہ جزو معنی جنسی کا استعمال ہوتا ہے ڈینوٹیشن سے یہ مطلب نہیں حاصل ہوتا۔ مزید براں استعمال میں دونوں یکساں ہیں کہ جزئیات کو جنس ڈینوٹ کرتی ہے یا انواع کو شاید زیادہ طبعی تعلق جزئیات یا افراد کے ساتھ ہے۔ اس صورت میں جزئیات کے ذکر سے ہم بچتے تھے مگر زبردستی ہم پر ڈال دیا گیا۔ پھر لفظ مراد یا معنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس لفظ سے ہم کیا ارادہ کرتے ہیں۔ کانوٹیشن سے یہ نہیں

ظاہر ہوتا۔ یہ مناسب ہوگا کہ لفظ کانوٹیشن ترک کیا جائے یا جواس کے اصلی معنے تھے اس معنے کے لیئے استعمال ہو نودم کانونیٹوم (جدید وصفیت) یعنے حد وصفی (اسم صفت) اور لفظ ڈنیوٹیشن اور اکسٹینشن میں فرق کر دیا جائے یعنے پہلا جزئیات کے لیئے اور دوسرا انواع کے لیئے مستعمل ہو ہم اسطرح کہہ سکتے ہیں کہ سقراط اور افلاطون حیوان کے مصداق ہیں اور حیوان کا اطلاق انسان اور فرس پر ہے۔

ایسا چھٹکارا ایک بے محل طرز عبارت سے حاصل ہونا امید کی حد سے زیادہ ہے۔ لیکن وہ مسئلہ جو کہ مل نے اس عبارت سے ادا کیا ضرور ہے کہ اس سے ہم مخلصی حاصل کریں۔ مل نے درمیان مفہومی اور غیر مفہومی اسما کے ایک امتیاز پیدا کیا۔ اور اس نے بیان کیا کہ یہ فرق اہم امور سے ہے جس کو ہم موقعہ موقعہ سے بیان کریں گے اور یہ ان امور سے ہے جو کہ ماہیت زبان کی تہ تک چلا گیا ہے۔ بہرصورت غیر مفہومی اسما موجود ہی نہیں ہیں۔

چاہیئے کہ اس امتیاز کو ہم اسی کے الفاظ میں بیان کریں۔ غیر مفہومی حد وہ ہے جو صرف ایک موضوع پر دلالت کرتی ہے یا ایک وصف پر۔ مفہومی حد وہ ہے جو کہ ایک موضوع پر دلالت کرتی ہے اور ضمناً وصف کو ظاہر کرتی ہے موضوع سے یہاں وہ شئے مراد ہے جو وصف رکھتی ہو۔ مثلاً زید یا لندن یا انگلستان ایسے اسما ہیں جو صرف موضوع پر دلالت کرتے ہیں۔ سفیدی طول نیکی صرف وصف پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا ان اسما سے کوئی مفہومی نہیں ہے

---

لہ اگر ہماری زبان اردو میں بھی یہ امتیاز کیا جائے تو مناسب ہے لفظ اطلاق نوع کے لیئے اور مصداق افراد کے لیئے استعمال کیا جائے تو مناسب ہے۔ مثلاً اسطرح کہا جائے کہ معنے جنس کا اطلاق انواع پر درست ہے اور معنے جنسی اور نوعی کا مصداق زید عمرو بکر یا اس بیل یا اس اونٹ افراد یا جزئیات پر ہے مگر ابھی تک اطلاق و مصداق کو ایک ہی معنے میں استعمال کرتے ہیں خواہ افراد جنسیہ ہوں خواہ نوعیہ ۱۲

لیکن سفید لمبا نیک مفہومی (وصفی) اسما ہیں۔ لفظ سفید جملہ سفید چیزوں پر دلالت کرتا ہے جیسے برف کاغذ کف دریا وغیرہ اور ضمناً بمحاورہ مدرسین[1] افہام کرتا ہے وصف سفیدی کو۔ لفظ سفید وصف پر محمول نہیں ہوتا بلکہ موضوع مثلاً برف پر۔ مگر جب ہم ان پر حمل کرتے ہیں تو اس کے یہ معنے ہوتے ہیں کہ وصف سفیدی انسے تعلق رکھتا ہے... تمام اسمائے کلیہ عینیہ مفہومی ہیں۔ لفظ انسان مثلاً دلالت کرتا ہے پطرس جین جان اور اس کے علاوہ بے شمار تعداد جزئیات پر۔ اگر ان کو بطور ایک جماعت کے مانیں تو یہ اسم ہے۔ لیکن یہ ان پر مستعمل ہے کیونکہ وہ بعض وصف رکھتے ہیں اور جملہ موضوعات پر جن میں وہ وصف موجود ہیں۔ لہذا لفظ انسان ان سب وصفوں کو ظاہر کرتا ہے اور ان موضوعات کو جن میں وہ وصف ہیں۔ اسماء مجردہ بھی اگرچہ وہ نام وصفوں کے ہیں لیکن اکثر صورتوں میں ان کو مفہومی کہنا بہت درست ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے وصفوں کے بھی اوصاف ہوں جو ان کی طرف منسوب ہوں۔ اور ایک لفظ جو کسی وصف پر دلالت کرتی ہے اس کے مفہوم میں اس وصف کے وصف داخل ہیں۔ اس طور کا ایک لفظ ہے قصور یہ مرادف بدیا مضر صفت کا ہے یہ لفظ بہت سے اوصاف[2] کے لئے عام ہے اور اس کے مفہوم میں مضر ہونا جو کہ ایک وصف ان مختلف اوصاف کا ہے داخل ہے۔ اسمائے خاص مفہومی نہیں ہیں۔ وہ ان افراد پر دلالت کرتے ہیں جو ان ناموں سے پکارے جاتے ہیں۔ لیکن وہ کسی اوصاف یا متعلقات فرزند کو، اُن ناموں سے نہیں ظاہر کرتے مل نے حدود مندرجہ ذیل کو وصفی یا مفہومی کہا ہے۔

---

(۱) مل کا مقصود یہ ہے کہ ایسی حدود کی صورت میں مدرسین وصفوں کے لئے مفہوم میں داخل بولتے تھے لیکن یہ نہیں کہ اس کا استعمال لفظ کا نوٹ کا عموماً مدرسین کے استعمال کی تصدیق کرتا ہے۔ ۱۲ مصر

(۲) مل کی یہ مثال ہے کہ ایک گھوڑے میں سست رفتاری ایک وصف ہے جو قصور پر دلالت کرتا ہے یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر قصور مفہومی ہو تو نیکی کو غیر مفہومی اسماکی مثال میں نہ دینا چاہئے تھا۔ خط کشیدہ الفاظ عبارت مندرجہ میں مل کے الفاظ ہیں ۱۲ مصر

(الف) حدود عین عام
(ب) وصفی حدود
(ج) حدود مجردہ اگر وہ جنس اوصاف کے نام ہوں۔ اور غیر مفہومی یا وصفی ہیں
(الف) اعلام اسمائے خاص
(ب) حدود مجردہ جب کہ وہ بسیط یا از روئے منطق غیر منقسم وصف کے نام ہوں۔ القاب یعنے ایک فرد کا بیان جس میں مفہومی حدود شامل ہوں اُن کو ل مفہومی یا وصفی خیال کرتا ہے۔ حدود مجردہ جو کہ از روئے منطق غیر منقسم ہوں لیکن نا قابل تعریف نہ ہوں جیسے رفتار یا موسم اُن سے کوئی خاص بحث نہیں کی یہ وصفی ہونا چاہیئے ہیں اگرچہ اس کی رائے ہے کہ تعریف سے کس اسم کی وصفیت کھلتی ہے۔ یہ غیر وصفی ہونا چاہیئے ہیں اگر (جیسی کہ صورت معلوم ہوتی ہے) وہ صرف ایک وصف کو ظاہر کرتے ہیں نہ ایسا وصف جو اور اوصاف کی طرف منسوب ہو۔ لیکن وہ اپنی رائے تعریف کے بارے میں اس فصل میں بھول گئے لہٰذا سیاق کلام کی دلالت پر چلنا ہم کو مناسب معلوم ہوتا ہے اور ہم اس کو غیر مفہومی یا غیر وصفی کی قسم میں رکھتے ہیں۔
ہم کو دو قسم کے ناموں پر غور کرنا ہے جو کہ بہ موجب اس مسئلہ کے مفہوم[1] یا مراد نہیں رکھتے۔ اسمائے خاص اور حدود مجردہ جو جنسی نہیں ہیں۔ یعنے اور حدود مجردہ پر محمول نہیں ہوتے جس سے ان کا اطلاق پیدا ہو۔ ہم اس

---

(۱) یعنے ایسے نام جو محض ذات افراد پر دلالت کرتے ہوں اور ان میں معنے وصفی داخل نہ ہوں یہ ایک لفظی نزاع ہے کوئی ایسا اسم نہیں جس کے مسمیٰ کو ہم بلا کسی صفت کے پہچان سکیں البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسم یعنے لفظ بحیثیت عنہ مثلاً زید سے کوئی وصف زید کا نہیں ظاہر ہوتا بلکہ زید کی ذات لیکن ہم اس ذات کو اور ذوات سے ضرور امتیاز کرتے ہیں نہیں تو یہ کہنا غلط ہوگا کہ ہم زید کو پہچانتے ہیں اور یہی مابہ الامتیاز بداہتہً وصف ہے پس زید وصف پر دلالت کرتا ہے ۱۲ م

غر قسم سے ابتدا کر سکتے ہیں۔
ل کے خیال کے موافق قصور ایک مفہومی یا وصفی حد ہے کیونکہ یہ گھوڑے
ں سست چال پر دلالت کرتا ہے اور دوسرے مضر اوصاف پر صادق آتا ہے
در عام اوصاف ضرر کے اُس کے مفہوم میں داخل ہیں۔ بدی (یا رذالت) وصفی
مفہومی ہے۔ اور اس کا مصداق کاہلی بے اعتدالی رشک وغیرہ ہے اور اس
کے مفہوم میں اس کا مشترک دتیرہ رذالت کی حیثیت سے داخل ہے۔ (یہ قابل
لاحظہ ہے کہ تمام حدود کی نسبت یہ مسلم ہے کہ ان کا مصداق کچھ ہوتا ہے اور سوال
یہ ہے کہ ان کا مفہوم بھی اسی طرح کچھ ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔) سستی غیر مفہومی ہے
اور ایسی ہی کاہلی یا رشک کیونکہ یہ صرف ایک ایک وصف پر دلالت کرتے ہیں۔
عجیب بات ہوگی اگر یہ صحیح ہو۔ اتیلو کی خواہش کہنے سے جو ہم مراد لیتے ہیں وہ
ایک رذالت ہے وہ اس حد کا مفہوم ہے۔ رذالت ایک مفہومی حد ہے جو
کچھ اس کے معنے سے مقصود ہے لیکن جب ہم اس کی خواہش کو رشک کہتے
ہیں اگرچہ وہ رذالت کہتے ہیں داخل ہے (کیونکہ رذالت رشک کے مفہوم کا
جزو ہے) ہم سے کہا جاتا ہے کہ اس حد کی کوئی مفہومیت نہیں ہے۔ رذالت مفہومی
حد ہے۔ لیکن رذالت ان لوگوں پر فوراً عدم دیانت کا اشتباہ کرنے کی جن کو تم
چاہتے ہو مفہومی نہیں ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ل جزئیات عینیہ اور ان کے عام وصف میں جس سے
کہ وہ ایک ہی نام سے نامزد ہیں امتیاز کرنے سے آغاز کرتا ہے۔ اور وہ ایسے
نام کو مفہومی کہتا ہے جو اپنے مصداق سے (جن پر وہ محمول ہوتا ہے) جداگانہ معنے
رکھتا ہے۔ مثلاً انسان مفہومی ہے کیونکہ اس کے معنے بعینہ جان اور پطرس
نہیں ہیں۔ سفید کے معنے بعینہ دودھ یا برف نہیں ہیں۔ پھر وہ خلط کر کے
کاہلی اور رشک کو رذالت کے جزئیات فرض کر لیتا ہے جس پر حد عام رذالت
دلالت کرتی ہے۔ سستی اور حماقت کو حد عام قصور سمجھ لیتا ہے۔ اور چونکہ عام
معنے کو حدود قصور اور رذالت کے خاص اوصاف سے جن پر وہ محمول ہوتے ہیں
امتیاز کر سکتے ہیں لہذا وہ ان کو مفہومی حدود تصور کرتا ہے جب کہ کاہلی اور رشک

اور سستی اور حماقت غیر مفہومی ہیں مثل جانؔ[1] اور پطرس کے۔

اب ہم یہ ملاحظہ کریں گے کہ یوحنا اور پطرس بھی مفہومی حدود ہیں اور اس لئے کہ کاہلی اور ایسے ہی حدود ان سے متقابلہ کئے جا سکتے ہیں لیکن یہ نہیں ثابت کیا جا سکتا کہ وہ مفہوم سے خالی ہیں۔ اگر وہ قابل متقابلہ نہیں ہیں کاہلی اور رشک جزئی وصف نہیں ہیں۔ اگر جزئی وصف کے بارے میں کلام ہو تو اس سے ہماری یہ مراد ہوگی کہ وہ کاہلی جو ایک مفروض شخص سے ایک مقام خاص اور وقت خاص میں ظاہر ہوئی۔ مثلاً وہ رشک جس نے اتھیلو کے دل کو مشتعل کر دیا جب اس نے وسڈیمونہ کا گلا گھونٹ دیا۔ اور جس حد تک کہ کاہلی اور رشک ان پر یا اور کاہلیوں اور رشکوں پر محمول ہو سکتے ہیں تو ہم معنے عام میں ان حدود کے اور اس معنے کے جزئی حدوث میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ وہ ایسے ہی مفہومی ہیں جیسے اور عام حدود عین۔ ہم نے ملاحظہ کیا کہ تجرید کرنے میں ہم ایک یکساں صفت کے جزئی حدوثوں پر نہیں نظر کرتے ہم کاہلی کو ایک شئے تصور کرتے ہیں نہ یہ کہ جب اس کا حدوث ہو تو ہم اس کو علیحدہ شئے سمجھیں۔ لہٰذا امتیاز مابین جزئیات اور ان کی عام ہیأت کے جس سے مِل نے ابتدا کی ہے بے محل ہے۔ اور مفہومیت جو اس پر مبنی ہے وہ حدود مجردہ پر جاری نہیں ہو سکتی۔ ہم کو چاہیئے کہ پھر تصورات کی نسبت پر جس کا انکشاف اس باب کے افتتاح میں الفاظ مراد اور اطلاق سے ہوا تھا اسی پر پھر بنا کریں۔ انہیں کو مفہومیت اور مصداقیت کہ لیں اگر کوئی اس کو ترجیح دیتا ہو لیکن جو کچھ ہم کو مفہومیت اور مصداقیت حدود مجردہ کی نسبت کہنا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

حد مجرد ایک معنےٰ رکھتا ہے اس کے معنےٰ کوئی خاص وصف[2] بطور ایک وحدت

---

[1] یوحنا و پطرس جناب مسیح کے دو مقدس حواریوں کے نام ہیں ۱۲ھ

(۲) میں نے لفظ اٹریبیوٹ وصف کو استعمال کیا ہے کیونکہ مِل نے یہی لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس میں ایسے پیچیدہ وصف شامل ہیں جیسے تمدنی ترکیب اور جو کچھ اس مقام میں کہا گیا ہے وہ حدود عینیہ پر درست آتا ہے جب تک کہ وہ عام ہوں ۱۲ مصر

کے ہوتا ہے یہ مفہومیت ہے۔ لیکن ہم کو اس وحدت میں ایک کثرت (اختلاف) کی معرفت ہو سکتی ہے۔ یا صورتیں اس وحدت کی جو از روئے تصور متمائز ہیں۔ اقسام مثلاً فضیلت یا رذالت کے۔ اگر ایسا ہے۔ تو یہ صورتیں اس کی مصداق ہیں۔ حد اپنے مصداق کی ہر چیز پر علیحدہ محمول ہو سکتی ہے اور جس حد تک کہ ہم مختلف اجزا کو اس وحدت سے جس کے وہ اجزا ہیں مثلاً (کاہلی بدی ہے بدی ہونے کے لحاظ سے) تو اس کا مصداق بعینہ وہ نہیں ہے جو کہ اس کا مفہوم ہے۔ مگر جب ہم ایسے وصف پر آتے ہیں جس کی وحدت میں ہم کوئی اختلاف نہیں پاتے تو فرق کسی حد کے مصداق اور مفہوم کا غائب ہو جاتا ہے۔ کاہلی جس حد تک کہ ہم کاہلی کی کسی نوع کو تمیز نہیں کرتے ٹھیک ایک وصف ہے مثل ایک جزئی عین کے نہیں ہے بلکہ ایک کلی کی حیثیت سے۔ اس حد کا مفہوم یہ وصف ہے اور یہی وہ ہے جو اس کا مصداق ہے یا جس کا یہ نام ہے۔ یہ بطور ایک اسم یا لفظ کے اس وصف پر جو اس کے معنے ہیں محمول ہو سکتی ہے بطور ایک شئے کے (جو کہ یہاں ایک وصف ہے) یہ بذات خود ہے مختلف اشیا کی جنس نہیں ہے۔ فرض کرو کہ ہم کاہلی کے درجوں کی شناخت کریں (جو کہ بلا شک ہم کر سکتے ہیں) جس حد تک کہ ہم ان کا تعقل کریں گے اور اثنائے کلام میں جب ہم کاہلی کہیں ان کو مختلف امتیاز کریں تو ایک مادہ اس حد کے مفہوم اور مصداق کے امتیاز کا نئے سر سے ہم کو ملجاتا ہے۔ ممکن ہے کہ اب ہم کو مختلف درجوں کی کاہلی کے نام نہ ملیں مگر باوصف اس کے اس حد کی مفہومیت تو ہو گی۔ کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب ہم کاہلی کے ان درجوں کا خیال چھوڑ دیں تو پھر اس کی مفہومیت باقی نہ رہے گی؟ معنے کیا ہو گئے کیونکہ مفہومیت کے معنے ہیں وہ معنے۔ جو اس کے معنے پہلے تھے؟ یقیناً اس کے معنے ہوں گے۔ اس کی توضیح کرنا ہے یہ کس طرح اس چیز پر محمول ہو سکتی ہے جو کہ بعینہ اس کے معنے نہیں ہیں۔ یہ ایک تصوری اختلاف مابین جو ایک تصوری وحدت کے شناخت کرنے سے ہوتا ہے۔ جہاں اس کی شناخت نہیں ہوتی یہ مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا لیکن اب بھی اس حد کے معنے

یا مفہومیت موجود ہے۔

دوسری قسم حدود کی جن کو مل غیر مفہومی کہتا ہے اسمائے خاص ہیں۔ مختلف وجوہ سے اور یہ کلام سلیقے سے زیادہ تر درست ہے کیونکہ ایک اہم فرق خاص اور عام اسمائے اشیائے عینیہ میں افادے کے اعتبار سے ہے جس سے قطع نظر نہ کرنا چاہیئے۔ اگرچہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ فرق اسمائے خاص کی عدم مفہومیت کے اعتبار سے ہے۔

مل اس بات سے انکار کرتا ہے کہ اسمائے خاص میں مفہومیت ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ اسم خاص ایک بے معنی علامت ہے جس کو ہم اپنے ذہن میں اُس شے کے تصور سے ربط دے لیتے ہیں اس لئے کہ جب کبھی یہ علامت ہماری آنکھوں کے سامنے آئے یا ہمارے خیال میں آئے تو ہم اس شے جزئی کا تصور کرلیں۔ اور اس کا تقابل وہ مفہومی ناموں سے کرتا ہے جو کہ محض علامتیں نہیں ہیں بلکہ اس سے زیادہ ہیں یعنے دلالت کرنے والی علامتیں ہیں۔ ایک اسم عام کسی جزئی کے لیئے اس بنیاد پر استعمال کیا جاتا ہے کہ اس میں بعض خصوصیتیں تعین کی جاتی ہیں۔ اور یہ خصوصیتیں اس کی مفہومیت ہیں جو کہ اس اسم میں باستغنائے اس استعمال کے کہ اس جزئی پر ہوا موجود ہیں۔ اسم خاص ایسی کسی بنیاد پر نہیں دیا جاتا بلکہ صرف اس لیئے کہ وہ جزئی جس کا یہ نام ہے اور جزئیات سے پہچانا جا سکے۔

مقدمات صحیح ہیں لیکن ان سے وہ نتیجہ نکالنا ٹھیک نہیں ہے جو کہ نکالا گیا ہے۔ اسم خاص ضرور ہے کہ اس بنیاد پر دیا جائے کہ کوئی وصف[1] نہ ہو۔ کیونکہ ہم اصل تنقیح سے غیر متعلق سمجھ سکتے ہیں وہ صورت جس کی مل نے مثال دی ہے، اسم مثل وارٹ موتھ جس سے یہ مراد ہے کہ یہ شہر دریائے وارٹ کے دہانے پر واقع ہے اور ایسے ارکان سے بنا ہے جن میں ایک عام ہے

---

(۱) بلاشک باستغنائے شخصیت ایک شخص ہونا بھی ایک وصف ہے اس شخص کا جو اس کا مصداق ہو اعادہ مل کو ماننا پڑے گا کہ وہ مفہومیت رکھتا ہے ۱۲ مصر

درصورت دریائے وارٹ بھی ایسی کوئی دلالت نام میں موجود نہیں ہے ثانیاً یہ کہ اسمائے عام کسی وصف کی بنیاد پر استعمال ہوتے ہیں۔ میں لندن کو بندرگاہ نہ کہوں گا سوائے اس کے کہ سمندر میں جانے والے جہاز یہاں مقام کرتے ہیں تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اسمائے خاص غیر مفہومی ہیں کیونکہ اسم خاص صرف اس وقت تک کوئی معنے نہیں رکھتا جب تک کہ کسی کو وہ نام نہ دیا جائے جب دیا جا چکا اور علامت ہو گیا تو اس کو معنے حاصل ہو گئے۔ اور اسم عام بھی اسی طرح کوئی معنے نہ رکھتا تھا قبل اس کے کہ وہ کسی چیز کے لئے وضع کیا گیا تھا لیکن عام ہونے کی وجہ سے وہ ایک شے سے زیادہ کو دیا جا سکتا ہے۔ اور اپنی پہلی وضع سے معنے کا اکتساب کر کے دوسری جزئیات کے لئے مستعمل ہونے سے پیشتر اس کو معنے حاصل ہو گئے اور اسی وجہ سے یہ افادہ (یعنے مفہومیت) رکھتا ہے۔(1)

رل نے جو توضیح اسم خاص کی کی ہے وہ ہالبس کی نام کی تعریف سے کی از روئے مضمون ناقابل امتیاز ہے۔ جس کو رل نے اسی باب کی پہلی فصل میں بتسلیم کر لیا ہے۔ اس کے بہ موجب نام ایک لفظ ہے جو کہ حسب دلخواہ بطور ایک علامت کے مستعمل ہونے کے لیئے اختیار کیا جاتا ہے تاکہ ہمارے ذہن میں ایک خیال مثل خیال سابق کے پیدا کر دے۔ لفظ حسب دلخواہ لیئے جانے کی وجہ سے ابتداءً کوئی معنے نہ رکھتا ہوگا ورنہ وہ معنے ہمارے دلخواہی میں قید پیدا کر دیتے۔ اس نے معنے حاصل کر لیئے جب کہ ہم نے اس کے ساتھ اس چیز کو معین کیا جس کا یہ نام رکھا گیا ہے خواہ اس سے کسی شے جزئی

---

(1) اکثر اسمائے خاص کسی خصوصیت سے انتخاب کیئے جاتے ہیں مثلاً کسی شخص کو منجھلے صاحب کہا تو اس سے یہ مراد ہے کہ وہ بڑے لڑکے سے چھوٹا اور چھوٹے لڑکے سے بڑا ہے۔ ایک پیار کا نام اس کے پہلے دریافت کرنے والے کے نام پر ہو سکتا ہے یا کوئی مدرسہ اس کے بانی کے نام سے یا کوئی حلقہ کسی خاص شخص کے شاگرد یا مرید ہونے کی حیثیت سے نامزد ہوتا ہے ۱۲ مصر

کو نامزد کریں خواہ قسم اشیاء کو۔ اس حد تک اس سے کوئی تفاوت نہیں پیدا ہوتا۔ تمام اسما خواہ وہ عام ہوں خواہ خاص بقول ارسطاطالیس حرفی آوازیں ہیں جن کو معنے وضع سے حاصل ہوتے ہیں۔ ابتدا میں اور قبل اس کے کہ وہ کسی شے کا اسم ہوں محض فونائے (حرفی آوازیں جن کو وضع سے معنے حاصل ہوتے ہیں) آوازیں ہیں مہمل بلا معنی جب وہ کسی شے کی طرف منسوب ہوتی ہیں یا علامت ہو جاتی ہیں تو وہ حسب واقعہ معنے حاصل کرتی ہیں کیونکہ ایک بے معنی علامت درست علامت نہیں ہے اگرچہ میں بلا شبہ اس کے معنے سے واقف نہ ہوں چوڑا تیر ↑ جو حسب موقع پھاٹک کے کھمبوں میل پتھروں وغیرہ پر دیکھا جاتا ہے ایک علامت ہے مسافر کو معلوم ہوگا کہ یہ لکڑی یا پتھر کا کوئی فتور نہیں ہے ممکن ہے کہ وہ نہ جانتا ہو کہ اس سے کیا مطلب ہے لیکن اتنا وہ سمجھ جائے گا کہ اس کے کچھ معنے ہیں تحقیقات کے بعد اس کو معلوم ہوگا کہ اس کے یہ معنے ہیں کہ یہ مقام جہاں یہ لگایا گیا ہے ٹھیک وہ جگہ ہے جس کی بلندی اس حصہ سرکاری پیمائش کے دفتر میں لکھی گئی ہے یہاں یہ علامت عام ہے۔ لیکن وہ علامت جس سے اودیسیوس کی اناؔ نے اس کو پہچان لیا تھا وہ بھی ایسا ہی با معنے تھا۔ اپنی ماہئیت میں وہ ایک زخم کا داغ تھا جو ایک زخم کی وجہ سے ہو گیا تھا مثل اس داغ کے نہ تھا جس سے شناخت مقصود ہوتی ہے۔ لیکن یہ زخم کا داغ اس کی ٹھیک صورت اور جگہ کا اگر لحاظ کیا جائے ان لوگوں کے لئے جنھوں نے اس کو دیکھا تھا اودیسیوس کی شناخت کے لئے ایک علامت ہو گیا۔ وہ بیس برس تک غائب رہا اور ایسا بدل گیا تھا کہ شناخت محال ہو گئی تھی یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ وہ مر گیا ہے۔ لیکن اس کی اناؔ (دودھ پلانے والی) نے اپنے سامنے اس کو دیکھ کے اس داغ سے فوراً اس کو پہچان لیا وہ جانتی تھی کہ وہ نشان اُس شخص کا ہے جو اس کے روبرو تھا جس کو اور کسی طرح وہ نہ پہچان سکتی۔ کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ داغ اس کے لئے ایک بے معنی علامت تھی؟ اور فرض کرو کہ بجائے اس کے وہ اس سے فوراً کہدیتا کہ میں اودیسیوس ہوں تو یہ نام

بھی اس کو ٹھیک بھی آگاہی دیتا تو نام بے معنی کس طرح ہو سکتا ہے؟ یہ مسئلہ کہ اسم خاص بغیر مفہومیت کے ہوتا ہے ہر مجرم جو ایک اور نام اختیار کر لیتا ہے اس کے واقعے سے رد ہو جاتا ہے[1]۔

اسمائے خاص کے بارے میں یہ تسلیم کیا گیا تھا کہ وہ بوجہ اپنے معنے کے نہیں منسوب ہوتے (جس طرح سے کہ اسمائے عام کا استعمال ہوتا ہے) وہ اس طرح معنے حاصل کرتے ہیں کہ ایک شے کی طرف منسوب ہو جاتے ہیں۔ لیکن کسی شے کی طرف منسوب ہونے سے ان کو مفہومیت ضرورتہً حاصل ہو جاتی ہے۔ جس غلطی سے بچنا بہت اہم ہے وہ یہ ہے کہ ایک اسم کا مصداق ہو سکتا ہے بغیر اس کے کہ مفہوم ہو کیونکہ اس کے ضمنی معنے یہ ہوئے کہ ایک چیز ایسی ہو سکتی ہے اور اس کا امتیاز ہو سکتا ہے بغیر اس کے کہ اوصاف امتیازی رکھتی ہو۔ میں ایک آواز بنا سکتا ہوں "گلیمبے" یہ بلا شک غیر مفہومی ہے لیکن یہ اب تک کوئی مصداق بھی نہیں رکھتی۔ اگر میں اپنے مکان یا گھوڑے یا کتے یا اپنی لڑکی کو اس نام سے نامزد کروں تو معاً یہ اس کا مصداق ہو جائے گا اور میرے لئے اس کا مفہوم بھی ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں جیسا کہ غیر جنسی مجرد حدود کی صورت میں ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس حد کا مصداق وہی ہے جو اس کا مفہوم ہے۔ دونوں قسم کے حدود میں اہم فرق ہیں۔ اسمائے خاص افراد کو دیئے جاتے ہیں وہ فرد کون ہے یہ کامل طور سے ہم کو نہیں معلوم ہو سکتا۔ لہٰذا اسمائے خاص کی تعریف نہیں ہو سکتی اور بہت بڑا حصہ اس کے مفہوم کا کہا جا سکتا ہے کہ گویا تاریکی میں چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس نام کا مفہوم ایک فرد ہے جس میں وہ تمام خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے وہ اوروں سے تمیز کیا جاتا ہے مگر ہم کو وہ سب معلوم نہیں ہیں۔ عملاً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا مفہوم وہ کوئی شے ہے جو ہمارے اس شخص کے مفہوم میں داخل ہے اور اس وجہ سے کہ کوئی

---

[1] کیونکہ اگر اس کے کوئی معنے نہ تھے تو اس نے وہ نام کیوں بدل ڈالا اور دوسرا نام کیوں اختیار کیا ۱۲

دو آدمی ایک ہی علم گلیمبے کا نہیں رکھتے اس نام کے مختلف مفہوم ہوں گے مختلف اشخاص کے لئے۔ یہی مقولہ بہر طور کسی درجے تک اسمائے عام کے باب میں بھی درست ہے۔ اور اگر گلیمبے ایک علامت ایسی ہو کہ اسکا مصداق ایک فرد ہو مگر مفہوم کچھ نہ ہو تو ایسے شخص کو جس سے میں کہوں کہ گلیمبے کے پاس جاؤ تو اس کو کس طرح معلوم ہوگا کہ میں اس کو کسی شخص کے پاس بھیجتا ہوں یا کسی مقام کے پاس۔

اس نقطے پر محنت کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے اگر مفہومیت کسی نام کے مقرر معنے ہوتے جو ہر صورت استعمال میں ٹھیک اُترتے۔ لہٰذا عام ہوتے۔ تو یہ کہنا صحیح ہوتا کہ اسمائے خاص غیر مفہومی ہیں۔ کیونکہ ان کے مستقل معنے نہیں ہیں باستثنائے حوالہ اسی فرد کے اور جس حد تک کہ وہ چند افراد سے متعلق ہوں وہ مشترک ہیں۔ لیکن حد مشترک ایسی حد نہیں ہے جس کے معنے نہ ہوں۔ یہ ایک ایسی حد ہے جس کے ایک معنے سے زائد ہوں اور جس کسی لفظ کے معنے ہوں وہ مفہومیت رکھتا ہے اسم خاص کی مفہومیت ذاتی علم سے یا اس شخص کے باب میں دوسروں کے ذریعے سے آگاہی ہونے سے معلوم ہو سکتی ہے۔ ضرور ہے کہ یہ آگاہی ضرور بذریعۂ حدود عام کے ہوگی لیکن مفہومیت حد عام کی بالآخر ذاتی واقفیت سے یا دوسروں کے اطلاع دینے سے کسی ایسی شے کی نسبت جو اس قسم کی ہو جو اس حد کا مصداق ہے۔ صرف عام ہونے کی وجہ سے بغیر ذاتی واقفیت کہ افراد کے باب میں اطلاع دینے کے لئے معلوم ہوتی ہے) کام آتے ہیں[1]۔

---

(۱) اکثر اسم خاص کی صورت سے بھی کچھ سراغ ماہیت یا قومیت یا تذکیر و تانیث کا اس شے کی جو کہ مصداق ہے مل جاتا ہے۔ اور لقب سے اس حد تک کہ وہ ایک خاندان کے ارکان پر دلالت کریں بالکل مشترک نہیں ہیں ہر شخص کو یہ بھی معلوم ہے کہ اسمائے خاص کس طرح عام معنے حاصل کر لیتے ہیں۔ قیصر ایک نہایت مشہور مثال ہے اور ہم سب نے سنا ہے کہ دانیال انصاف کرنے آتا ہے اور اسی قسم کے اور اسما جو خاص سے عام ہو گئے ہیں ناظر کتاب ان سب خیالات پر

فقرۂ مندرجہ صفحۂ گذشتہ کے مزید امتحان سے معلوم ہوگا کہ اس مادے پر مل کی توجیہ کس قدر پریشان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک مفہومی اسم وہ ہے جس کا مصداق ایک موضوع ہو اور جس کا ضمنی مفہوم صرف ایک وصف ہو۔ صاف ظاہر ہے کہ یہاں وہ موضوع اور وصف میں امتیاز کرنا چاہتا ہے۔ موضوع سے اس کی مراد فرد یا جزئی ہے۔ موضوع سے یہاں مراد ایسی کوئی چیز ہے جو اوصاف رکھتی ہو۔ مثلاً یوحنا یا لندن یا انگلستان اسما ہیں جو صرف ایک موضوع پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن ایسا موضوع اوصاف کا ایک محض غیر مخصص وہ (مشار الیہ ہو) اور اس کے سب محمولات اوصاف ہوں یا یہ کہ یہ موضوع ایک خاص قسم کا ہو جس کے محمولات مزید جواہر مقولوں سے ہوں اس کے اوصاف کہے جاتے ہوں۔ مل اس مفہوم کو ان سب الفاظ میں نہیں کہتا۔ مقدم الذکر بہر طور ضمنی مفہوم ہے کیونکہ لفظ انسان کے مفہوم میں جملہ وہ امور جو یوحنا کو انسان بناتے ہیں داخل ہیں اور جوہر کا بیان جو باب آئندہ میں ہے اس کی ضرورت نہیں رہتی۔ پھر بھی ہم سے یہ کہا گیا ہے کہ قصور ایک مفہومی حد ہے کیونکہ اس کا مصداق مثلاً گھوڑے میں سست رفتاری اور اس کا مفہوم مضر ہونا اس صفت میں داخل ہے۔ اسمائے اوصاف بعض صورتوں میں اتصافاً مفہومی سمجھے جا سکتے ہیں کیونکہ اوصاف کے بھی اوصاف ہو سکتے ہیں جو ان کی جانب منسوب ہوں۔ حسب تعریف مفہومی حد کے جو افتتاح بحث میں دی گئی ہے سست رفتاری چاہیئے کہ موضوع ہو نہ کہ وصف اگر قصور مفہومی ہو۔*

مل نے منطقی نسبت موضوع اور محمول کو جس سے تم سست رفتاری کو قصور اور لندن کو ایک شہر کہہ سکتے ہو مابعد الطبعی نسبت جوہر اور وصف کے ساتھ خلط کر دیا ہے جس کو نسبت موضوع اور وصف بھی بعض اوقات کہتے ہیں۔ اور اس کا کوئی مرتب مطمح نظر نہیں ہے جس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس نے موضوع

---

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ نظر کرکے ملاحظہ کریگا کوئی بات اس مسئلے کی تائید میں نہیں ملتی جسکی تردید متن میں کیگئی اگرچہ کہ اسم خاص بغیر ایسے کسی معنے کے حاصل کیے ہوئے مستعمل ہوتا ہے لہٰذا مسئلے پر اس سے قطع نظر کرکے بحث کیگئی ہے ۱۲ مع

یعنے جوہر سے کیا مراد لی ہے۔ لہذا وہ جنس اور نوع کی نسبت کو عام و خاص اور کلی اور جزئی سے فرق کرنے میں کامیاب نہیں ہوا۔ اس طرح حدود مثل سفید یا نیک مفہومی ہیں کیونکہ ان کی صورت ایک موضوع پر ضمناً دلالت کرتی ہے (خواہ جوہر ہوں خواہ نہ ہوں) وہ فرق رکھتے ہیں سفیدی یا نیکی میں جن پر وہ محمول ہو سکتے ہیں۔ رنگ مفہومی ہے دراں حالیکہ سفیدی نہیں ہے کیونکہ وہ جنس ہے اور یہ نوع سافل ہے۔ شہر مفہومی ہے۔ دراں حالیکہ لندن نہیں ہے کیونکہ شہر عام اور کلی ہے اور لندن فرد یا جزئی ہے۔

متفحص کے لیئے چند الفاظ حد مفہومی کی تاریخ پر اضافہ کیئے جا سکتے ہیں ولیم اکام کے پاس ایک فرق درمیان مطلق اور مفہومی حدود کے پایا جاتا ہے مطلق حدود میں جداگانہ اولی اور ثانوی دلالت کا امتیاز نہیں ہے وہ بطور مثال اضافی ناموں کو پیش کرتا ہے باپ دلالت کرتا ہے ایک انسان پر اور ایک خاص نسبت پر جو اس میں اور ایک اور شخص میں ہے۔ وہ نام جن سے کمیت ظاہر ہوتی ہے۔ کیونکہ کوئی ایسی شے ضرور ہوگی جو کمیت رکھتی ہے۔ اور بعض اور الفاظ جو ہالس بریدانس نے کہا کہ بعض حدود سوائے اس شے کے جس کے لیئے وہ موضوع ہیں اور کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ مثلاً میرا اور تیرا ایسی شے کے لیئے موضوع ہیں جو میری اور تیری ہے بطور امثلہ مفہومی اور اضافی حدود کے۔ اور اس کی توضیح اسطرح کی ہے کہ مفہومی یا اضافی حد وہ ہے جو بغیر حوالے ایک چیز کے اولاً اور دوسری چیز کے ثانیاً تعریف نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی حد مفہومی یا اضافی ہے۔ اسقف ہوبتھیئے کہتا ہے۔ اس کے مفہوم میں داخل ہے یعنے یا ساتھ ملاحظہ ہوتی ہے وہ شے یا ضمناً ایسی چیز پر دلالت کرتی ہے جو یہ سمجھی گئی ہے کہ اس کی ذات میں داخل ہے اسقف مذکور لفظ وصف کو اس کا مساوی قرار دیتا ہے اور اگرچہ مفہومی حدود سب کے سب صفات نہیں ہیں کیونکہ اضافی حدود بھی مفہومی ہیں یا حدود مثل مفسدہ پرواز یا مکابر جو کہ معنیً صفات ہیں مگر صورت میں اسم ذات ہیں۔ تاہم صفات مفہومی حدود کی خاص قسم ہے اپنے ابتدائی معنے کے اعتبار سے۔ ...
مفہومی اور مصداقی ابتدا میں ایک دوسرے کے مقابل نہیں تھے

اور کسی طور سے مساوی اطلاق اور مراد کے نہ تھے (جیسا کہ اب سمجھے جانے لگے ہیں) اور جیمس مل جو غالباً لفظ مفہومی کے بیانات سے اپنے بیٹے پر کچھ اثر ڈال چکا تھا جس سے وہ اس جانب متوجہ ہوگیا۔ جیمس مل کہتا ہے کہ سفید گھوڑے میں دو امردں پر صادق آتا ہے۔ رنگ اور گھوڑا لیکن اولاً یہ رنگ پر اور ثانیاً گھوڑے پر صادق آتا ہے۔ ہم کو یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے اگر ہم اس طرح کہیں کہ یہ دلالت کرتا ہے پہلے معنے پر اور صادق آتا ہے دوسرے معنے پر (تحلیل ذہن انسان جلد اول صفحہ ۳۴) مدرسین کے نزدیک یہ عموماً اسطرح کیا جاتا کہ رنگ اس کے مفہوم میں ہے اور ابتدائی دلالت ہے جے ایس مل اُسی جلد کے صفحہ ۲۹۹ کے ایک حاشیہ پر اپنے والد کے اس استعمال کے پلٹ دینے پر ایراد کرتا ہے۔ لیکن اُس نے خود مفہومیت کے معنے میں وہ جیسے مدرسین منطق کہتے تھے داخل کرنے کے لئے توسیع کی اور مقابل مفہومی اسموں کے اس کے معنے میں پوری تبدیلی کر دی ہے۔

اُکام کے اعتبار سے 'یوحنا' اور 'انسان' دونوں اسمائے مطلقہ سے ہیں۔ بیشک انسان بعض (لیکن اہل اسمیت مثل اُکام اُن میں نہیں ہیں) کے نزدیک یا ایک جزئی کے لئے آئے گا یا کلی کے لئے۔ جزئی کے لئے جیسے میں کہوں یہ انسان۔ کلی کے لئے جیسے میں کہوں انسان فانی ہے اُکام کہتا ہے کہ اس آخری صورت میں یہ تمام جزئیات کے لئے آیا ہے۔ لیکن اُس صورت میں بھی جب کہ میں کہوں یہ انسان جس سے مقصود ہو یوحنا تو بھی اسم انسان دو جزوں پر دلالت نہیں کرتا انسان اور یوحنا پر۔ کیونکہ یوحنا انسان ہے اور اگر میں اس کی تجرید کر دوں تو یوحنا بھی غائب ہو جاتا ہے۔ میرے پاس کوئی مفہوم یوحنا ایسی کوئی شے نہیں ہے جس کے ساتھ میں ذہن میں ایک اور شے یعنے انسان کے ربط دینے کا عمل جاری کردوں۔ سفید کے ساتھ اس میں اختلاف ہے میرے ذہن میں ایک مفہوم کاغذ کا ہے اور ایک مفہوم سفیدی کا اور سفیدی کوئی ضروری جزو میرے کاغذ کے مفہوم کا نہیں ہے اور اسی طرح کسی موضوع کے ساتھ جس میں سفیدی ایک صفت ہے ذات نہیں ہے اس لئے کہا جا سکتا ہے

کہ اسم سفید دو چیزوں پر صادق آتا ہے رنگ اور وہ شے جو اس رنگ سے رنگی ہوئی ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے متصور ہو سکتا ہے اس طرح انسان اور یوحنا نہیں متصور ہو سکتے۔ جیمس مِل نے جس نے یہ خیال کیا تھا کہ اشیاء "مخوشے خیالات کے ہیں"۔ اور ہم نے بعض اوقات خوشوں کو نام دیدیئے ہیں۔ (اس صورت میں یہ نام اسم العین ہیں۔ اور کبھی ایک خوشے سے کسی خاص خیال کو نام دیدیا ہے) (اس صورت میں یہ اسم المجرد ہیں) کیا وہ یہ بھی کہہ سکتا کہ سفید جب محمول ہو اس کاغذ پر تو وہ دو چیزوں پر صادق آتا ہے ــــ سفیدی اور خوشہ جس میں سفیدی داخل نہیں ہے جس کو میں کاغذ کہتا ہوں لیکن یوحنا صرف ایک ہی شے پر صادق آتا ہے ــــ وہ خوشۂ خیالات جس سے یوحنا بن گیا ہے۔ اور انسان صرف ایک شے وہ خوشۂ خیالات جو یوحنا اور پطرس میں مشترک ہے۔ جے اِس مِل نے بہر طور اُس چیز کو جو یوحنا اور پطرس میں مشترک ہے یوحنا اور پطرس سے تمیز کیا اور یہ نہیں کہا کہ انسان دو چیزوں پر صادق آتا ہے بلکہ یہ کہا کہ انسان ایک شے پر صادق آتا ہے اور دوسرا اس کے مفہوم میں داخل ہے۔ لیکن اگر اُس سے دریافت کیا جاتا کہ یوحنا موضوع انسان اپنی صفت سے علٰحدہ کیا چیز ہے تو وہ یا یہ کہتا کہ وہ کوئی علٰحدہ شے انسان سے نہیں ہے جیسے سست رفتاری تصور سے علٰحدہ نہیں ہے اگرچہ تصور کے بارے میں بھی انھوں نے یہی کہا تھا کہ وہ ایک شے پر صادق آتی ہے اور دوسرا اُس کے مفہوم میں داخل ہے۔ یا یہ کہتا کہ یوحنا ٹھیک ایک جوہر ہے غیر مخصص جس کی ذات میں وہ صفات درج ہیں غیر معلوم موضوع۔ یا سوا اُسکے وہ وہ تھا جو کہ فرد وجزئی عین سے اُس کی انسانیت کو اس کی ماہیت سے ترک کر دینے پر باقی رہا ان جوابوں سے کوئی بھی قابل اطمینان نہیں ہے۔ پھر یہ کہ رنگین مفہومی ہے لفظ کے اصل معنے کے لحاظ سے کیونکہ یہ قابل حمل ہے مثلاً گھوڑے پر اور گھوڑا ہونا ایک جداگانہ شے ہے رنگین ہونے سے۔ جے اِس مِل کے استعمال میں چونکہ یہ بھورے پر قابل حمل ہے

گوکہ بھورا ہونا اور رنگین ہونا ایک ہے ۔ مل دو سمجھتا ہے جب وہ کسی حد کے
مفہوم کو اُس کے مصداق سے مقابلہ کرتا ہے ۔ اشیا مثل یوحنا اور انسان
بھورا اور رنگ جس میں موخرالذکر (رنگ) محض کلی ہے جس کا تحقق مقدم الذکر
میں ہوا ہے اور پہلا بغیر دوسرے کے کوئی شے نہیں ہے ۔ جیسے اشیا
مثل گھوڑے اور رنگین کے جوکہ از روئے تصور دو ہیں ۔ ابتدا میں صرف
ایک نام جو کسی شے پر محمول ہو جوکہ از روئے تصور صفت سے علٰحدہ ہو
وہ صفت جو اُس کے حمل کرنے سے نکلتی ہے اُسے مفہومی کہتے تھے اور یہ
صرف وہاں ہے جہاں از روئے تصور دو چیزیں ہوں جن پر ایک ہی
ساتھ نام دلالت کرتا ہو اُس سے یہ لفظ مفہومی ایک مناسبت رکھتی ہے ۔
تاریخ لفظ مفہومی پر ایک حاشیہ منٹو کی منطق میں قابل مطالعہ ہے ۔

# باب ہفتم

## قضئے یا تصدیق کے بیان میں

ایک عام واقفیت قضئے یا تصدیق سے یہاں تسلیم کر لی گئی ہے۔ منطق کا لکھا جانا اور لکھا ہو تو اُس کا سمجھنا غیر ممکن ہے جب تک کہ فکر کے ان افعال کے ساتھ جن سے یہ علم بحث کرتا ہے کسی طریقے سے موانست نہ ہو کیونکہ منطق انھیں طریقوں پر غور کرنے سے جن طریقوں سے ہم اشیا کے بارے میں فکر کرتے رہے ہیں پیدا ہوتی ہے (اب یہ سمجھو) کہ تصدیق وہ صورت ہے جس صورت میں ہماری فکر کا تحقق اشیا کی نسبت ہوتا ہے اور صرف تصدیق ہی سے ہم تصورات کو پیدا کرتے ہیں۔ تصورات کے انواع مختلفہ۔ جیسا کہ اس کا امتیاز مسئلہ حدود میں ہوتا ہے مختلف نسبتیں ایک تصور کی دوسرے تصور سے ہیں جس سے کہ بنا قابل حمل حدود کی نکلتی ہے۔ یہ نا قابل فہم ہوتے جب تک کہ یہ مرکوز خاطر نہ ہو تا کہ تصورات ہمارے روبرو صرف تصدیقات کے عناصر کی حیثیت سے آتے ہیں گویا کہ وہ علی الاتصال فکر اور تصدیق کرنے کی وساطت سے زندہ ہیں ہم کوشش کرکے ان کو علحدہ کرتے ہیں اور موضوع اور محمول پر انھیں کی حیثیت سے جداگانہ اُن پر غور کرنے کے لئے ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔ آیا وہ وجودی ہیں یا عدمی مجرد ہیں یا عین خاص ہیں یا عام وقس علیٰ ہذا۔ بغیر اس کے کہ اس وساطت کا کچھ علم تسلیم کر لیا جائے جس وساطت میں ان کی زندگی ہے حدود پر بحث کرنا ایسا ہی بے فائدہ ہوگا جیسے گوتھ لوگوں کے طرز عمارت سے بحث کی جائے اور مکان کی ماہیت پر اطلاع نہ ہو۔

اب ہم زیادہ غور کے ساتھ ملاحظہ کریں گے کہ تصدیق کیا ہے اور کون سے انواع تصدیق کے منطق سے تعلق رکھتے ہیں یعنے انواع مختلفہ جو کسی موضوع کی نسبت تصدیق کرنے کے طریق سے پیدا ہوتے ہیں نہ اُس مادے سے کہ جس مادے پر بحث ہو تصدیق کی عام تعریف سے[1] متعدد مابعد الطبیعی مسائل پیدا ہوتے ہیں جن سے تفصیلی بحث ایسی کتاب میں جس حیثیت کی یہ کتاب ہے نہیں کی جاسکتی۔ لیکن ان میں سے بعض امور کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے ؎

ہر تصدیق ایک بیان ہے خواہ وہ بیان سچ ہو خواہ جھوٹ ہو۔ یہ قابلیت سچ یا جھوٹے ہونے کی ایک خاص امتیاز تصدیق کا ہے جو کہ نحوی اعتبار سے جملۂ خبریہ کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے۔ (انشاء جس میں امر و نہی ترجی تمنی ندبہ استفہام داخل ہے) تصدیق نہیں ہے صورت موجودہ میں اگرچہ تصدیق یعنے حکم کرنا بالقوہ اس میں ضمناً شامل ہو۔ میں اس شخص سے کہتا ہوں کہ آ' اور وہ آتا ہے۔ یہاں جملہ خبریہ میں اس شخص سے کہتا ہوں کہ آ سچ ہو یا جھوٹ اور جملہ خبریہ وہ آتا ہے سچ ہو یا جھوٹ اور یہ دونوں تصدیقیں ہیں لیکن ہم اس امر کے بارے میں آ' یہ نہیں سوال کر سکتے کہ وہ سچ ہے یا جھوٹ؟ یہ تصدیق نہیں ہے۔ پھر یہ سوال کیا تو وہی ہے جو اسرائیل کو انذار دیتا ہے؟ تصدیق نہیں ہے۔ یہ بذات خود سچ یا جھوٹ نہیں ہے بلکہ یہ استفہام کرتا ہے کہ جو تصدیق اس میں ضمناً داخل ہے وہ سچ ہے یا جھوٹ تمنی جیسے اس مصرع میں کاش اس پاس چشمے کے پاس کوئی جھونپڑی بھی میری ہو! صورت موجودہ میں تصدیق نہیں ہے۔ اس کا جواب بہ مشکل یہ ہو سکتا ہے۔ کہ یہ سچ ہے یا یہ

---

(۱) یہ تفاوت زیادہ وسعت کے ساتھ قائم نہیں رکھا جاسکتا۔ اس کو مطلق اعتبار کرنا گویا کہ شے وہ جس کے باب میں ہم نے تصدیق کی اس نے طریقہ تصدیق میں کوئی تفاوت نہیں پیدا کیا یہ ایک غلطی اُن لوگوں کی ہے جو لوگ منطق کی خالص صوری علم کی حیثیت سے بحث کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن میں یہ نہیں خیال کرتا کہ میں اس تنبیہ کا جو بیان متن میں ہے اس سے غلط فہمی ہو سکتی ہے ۱۲ مترجم

جھوٹ ہے"۔ اگر یہ ہوتا اور ہم کو یہ پوچھنا ہوتا سچ کیا ہے؟ یا جھوٹ کیا ہے؟ تو یہ جواب ہوتا۔ اگرچہ متکلم کی آرزو کا اس میں بیان ہے (یہ سوال ہو سکتا ہے) کیا سچ سچ تمھاری یہ تمنا ہے کہ تم ایک جھونپڑی میں چشمے کے کنارے سکونت کرو۔ پس اگرچہ ایک بیان در باب آرزو اُس شخص کے جو لفظ بیکر رہا ہے اُس میں ضمناً شامل ہے لیکن صورت تمنا میں اس طور سے اس کا اظہار نہیں ہے۔ ندبے میں بھی اُسی طرح ضمناً دعوئی بیان شامل ہوتا ہے مگر اس میں بھی اُس کا اظہار صورت خبری میں نہیں ہوتا مثلاً جب ہم کہتے ہیں عجب! نا قابل اعتبار! یہ بھی صرف وجدانی حالت کے اظہار کا ایک طور ہو سکتا ہے مثل ایک فعل کے یا حرکات بدنی کے اُس کا اظہار ہو۔ اور اُن صورتوں میں بلاشک کوئی بات ذہن میں گذرتی ہے؛ لیکن ندبے کو بہ مشکل کسی ادعا کے اظہار کی کوشش سمجھ سکتے ہیں۔ بہرصورت یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم باریکیوں پر تفصیلی نظر کریں۔ ایک ہی نحوی صورت سے مختلف ذہنی افعال کا بیان ہو سکتا ہے اور ایک ہی فعل ذہن کا مختلف نحوی صورتوں سے بیان کیا جا سکتا ہے: "بادشاہ ہمیشہ زندہ رہے" کو امر بھی کہہ سکتے ہیں اور تمنا بھی فرشتے اور رحمت کے موکل ہماری حمایت کریں۔ امر ہے یا خبر یا ندبہ۔ کاش میں مرجاتا۔ تمنا بھی ہے خبر بھی۔ ہمارے لیئے یہ کافی ہے کہ یہ مرکوز خاطر رہے کہ تصدیق ایک دعوئی بیان ہے جو کہ صلاحیت صدق اور کذب کی رکھتا ہے اور کامل اور مناسب اظہار اس کا صورت خبری سے ہوتا ہے؛

تصدیق میں ایک بیان ہوتا ہے۔ بیان واحد وہ ہے جب کہ ایک بات ایک شے کے بارے میں کہی جائے۔ ایک قول یعنے جب کہ موضوع ایک ہو اور محمول بھی ایک ہو۔ اگرچہ موضوع اور محمول کسی درجے تک پیچدار[1] ہوں۔ یہ ایک تصدیق ہے

---

[1] پیچدار سے مراد ہے مرکب غیر مفید یا مفید جو حکم واحد میں ہو ایک ہی حد ہے مثلاً زید فاضل جس کا باپ ملک نجد کا بادشاہ تھا اور جو خود مدت سے غائب تھا آیا ہے اس کا موضوع پیچدار ہے اور محمول آیا مفرد ہے ۱۲

آخری گلاب کا پھول موسم تابستان کا ختم ہوا اور فرار کر گیا۔ لیکن یہ دو تصدیقیں ہیں جیک اور جل مرد اور عورت ہیں)۔ اس میں ایک بات جیک کے بارے میں اور دوسری جل کے بارے میں ہی کہی گئی ہے۔ نحوی جملہ ایک ہے لیکن تصدیقیں دو ہیں۔

موضوع اور محمول حدیں ہیں جن کا بیان ہو چکا ہے یعنے وہ جس کے بارے میں کچھ کہا جائے اور وہ جو اس کے بارے میں کہا جائے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ تصدیق تین اجزا سے بنی ہوئی ہوتی ہے۔ موضوع محمول اور رابطہ۔ رابطہ ایک فعل جوہری ہے۔

| ہندی | انگریزی | فارسی | یونانی |
|---|---|---|---|
| ہے | از | است | استین |

اگرچہ شوخی سے بعض اوقات اس کو ریاضی کی علامت = سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس مقام پر ہم رابطے کی ماہیت اور فعل پر غور کریں گے اور اس کو تصدیق کا تیسرا جز شمار کرنے کی مناسبت پر۔

عام بول چال میں اکثر رابطہ نہیں استعمال کرتے۔ مثلاً یہ مصرعہ لو یہ آیا یہ آیا! آہ آرام خوشگوار! یہاں اس تصدیق میں آرام خوشگوار ہے۔ آرام موضوع خوشگوار محمول اور ہے رابطہ ہے یہ تینوں علیحدہ علیحدہ ہیں (ہے رابطہ متروک ہو سکتا ہے) درآں حالیکہ تصدیق "یہ آئی" میں (یہ سے مراد آہنی بس (چار پہیوں کی ایک بڑی گاڑی) ہے۔ اور رابطے اور محمول دونوں کے لیئے ایک لفظ آئی ہے۔ لیکن اس لفظ میں جو آہنی بس کے بارے میں کہا گیا ہے وہ شامل ہے (اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ آئی ہے جیسے آرام کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ خوشگوار ہے۔ اور اس میں صیغے کی علامت جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ موضوع کے باب میں یہ کہا گیا ہے اور ہم چاہیں تو تصدیق کو اس طرح بھی ادا کریں کہ محمول اور رابطہ جدا جدا ظاہر ہو۔ یعنے یہ آنے والی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایسی تبدیلی سے کبھی معنے بدل جاتے ہیں یہ کہنا یکساں نہیں ہے کہ وہ بیلا بجاتا ہے اور یہ کہ وہ بیلا بجا رہا ہے ہم اس کو عبارت بڑھا کے ادا کریں گے اور اس طرح کہیں گے یہ وہ شخص ہے جو

بیلا بجاتا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ رابطہ جیسے اس قضیئے میں، ہے وہ بیلا بجاتا ہے
ویسا ہی اس قضیئے میں کہ وہ بیلا بجانے والا ہے۔ صیغۂ فعل محمول یا محمولی صفت مع
صورت اور موازنہ جملہ کے قائم مقام رابطے کے ہوتی ہے اور بالاستیعاب
رابطے کے استعمال کو فضول ٹھیراتی ہے۔ بہر صورت یہ ہمیشہ مضمر ہوتا ہے اور اگر
ہم موضوع اور محمول کو بذریعۂ علامات کے تعبیر کریں جس کے معنے میں صیغے سے
مدد لینے کی ضرورت نہیں ہے تو ہم اُس کو طبیعی طریقے سے ظاہر کریں گے
ہم تصدیق کے لئے یہ علامت مقرر کریں گے ا ب ہے۔ ہم لکھ سکتے ہیں
اب یہ ایک اختصار ہے اس طرح لکھنے کا ا = ب یہ غلطی ہے؛

اگر رابطہ خواہ اس کا اظہار ہو خواہ اضمار ہر تصدیق میں موجود ہے۔
اُس کا فعل کیا ہے کیا وہ ایک جزا جزاء ثلاثہ تصدیق سے قرار دیا جا سکتا ہے؟
اس کا کام یہ ہے کہ یہ ظاہر کرے کہ موضوع اور محمول ایک تصدیق کی وحدت
میں لائے گئے ہیں یہ کہ موضوع کے بارے میں محمول کہا گیا ہے اور یہ کہ
موضوع بذریعہ محمول کے تصدیق ہوتی ہے۔ میں جائداد کا تعقل کر سکتا ہوں
اور سرقے کا تعقل کر سکتا ہوں۔ لیکن وہ میری ذہن میں علٰحدہ علٰحدہ رہ سکتے
ہیں۔ موضوعات جن پر یکے بعد دیگرے غور کیا جائے جیسے ناشتا اور صبح کو
کام کرنا اگر میں کہوں کہ جائداد مسروقہ ہے تو میں یہ ظاہر کرتا ہوں کہ یہ دونوں
تصور میری عقل میں غیر متحد نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کی تخصیص کرتا ہے؛

کیا رابطہ ایک تیسرا رکن قضیئے کا ہے موضوع اور محمول سے علٰحدہ؟
ٹھیک جواب یہ ہے کہ نہیں؛ کیونکہ حدیں موضوع اور محمول نہیں ہو سکتیں
جب تک کہ تصدیق میں نہ ہوں۔ اور فعل تصدیق کرنے کا جس سے کہ وہ
موضوع اور محمول ہو جاتے ہیں پہلے تجویز ہو چکا ہے جب ان کو موضوع اور
محمول کہا گیا ہے۔ اب پھر اس کو رابطے کے ساتھ شمار کرنا نہ چاہیئے لفظی
عبارت میں تصدیق میں جس کو ہم قضیہ کہتے ہیں رابطے کو ہم ایک تیسرا رکن
ارکان سے علٰحدہ قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن کل جملے ا ب ہے سے حرف
ایک فعل ظاہر ہوتا ہے اس میں گو ہم موضوع محمول کا امتیاز حل کرنے میں

کرسکیں ہم اس کو دونوں سے علیحدہ امتیاز نہیں کر سکتے جس طرح ہم اُن میں سے ایک کو دوسرے سے امتیاز کر سکتے ہیں۔ ہمارے ذہن میں رابطہ ہو ہے، ترکیب یا جوڑ تصدیق کا ہے یہ صورت اس فعل کی ہے جو امتیاز کیا جاتا ہے موضوع اور محمول سے جدا اور یہ دونوں مادے ہیں۔ ہمارے مصنف کی زبان میں رابطہ ایک لفظ ہے جو کہ اس کام کی بجاآوری کے اظہار کے لئے مفید ہے کیا اس کا کوئی مقصد ہے کہ اس کام کا اظہار کس طرح ہوتا ہے؟ (۱) بذریعہ صیغے کے یا بذریعہ ایک علیحدہ مستقل لفظ کے۔ (۲) اگر مستقل لفظ سے ہو تو یا فعل جوہری سے ہو یا کسی مختلف لفظ یا علامت سے مثلاً ریاضی کی علامت مساوات سے؟

(۱) ہر تصدیق قابل تحلیل ہے موضوع اور محمول میں گو کہ فعل تصدیق میں ہم اُن کی وحدت ملاحظہ کرتے ہیں لیکن وہ بھی ایک دوسرے سے علیحدہ تمیز کئے جاتے ہیں اور محمول اپنی باری میں موضوع خیال ہو سکتا ہے جدائی علامت حمل کی محمول سے (جیسے کہ قضیہ وہ بیلا نواز ہے بہ مقابلہ وہ بیلا بجاتا ہے کے گویا کہ محمول کو موجودہ تصدیق میں مستغرق ہونے سے آزاد کر دیتا ہے۔ پس اگر یہ چاہتے ہوں کہ ایسی تصدیق وضع کریں جس کی صورت سے صاف ظاہر ہو جائے کہ موضوع کیا ہے محمول کیا ہے کہ ہر ایک پر علیحدہ نظر کیجا سکے تو ایک مستقل لفظ کا استعمال حمل کے ادا کرنے کے لئے انسب ہے بہ نسبت استعمال صیغے کے۔ منطقی مثال کی غرض سے ہم کو چاہئیے کہ تصدیق کے اس صورت میں وضع کرنے کو ترجیح دیں جس سے موضوع محمول وغیرہ کا اظہار ہو سکے لیکن جہاں کہیں محاورۂ زبان کے لحاظ سے طرز عبارت سے مفہوم بدل جاتا ہو وہاں خواہ مخواہ اس کی پابندی تکلف محض ہے ہم کو اگر محمول کے علیحدہ اظہار کی ضرورت نہیں ہے تو ایسے قضیئے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) مختلف زبانیں فعل جوہری یا وہ فعل جس سے وجود کا اظہار ہو اس کے استعمال پر اتفاق رکھتی ہیں۔ میں انسان ہوں۔ من انسان ہستم میں سمجھ سکتا ہوں لہٰذا میں زندہ ہوں من می پندارم پس من زندہ ہستم۔ استعمال فعل وجود بجائے رابطے کے استعمال کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر

تصدیق کا محمول ہستی ہے۔ اگر میں کہوں کہ حکومت ایک علم ہے تو میں صرف یہ نہیں کہتا کہ وہ ایک علم ہے بلکہ یہ بھی کہ وہ ہے یا موجود ہے۔ دوسری طرف اکثر تصدیقات اس مفہوم کی نفی کرتے ہیں۔ اگر میں کہوں کہ عنقا ایک خیالی دیو ہے یا ملکہ این مر گئی ہے تو میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ عنقا موجود ہے یا ملکہ این زندہ ہے۔ لہٰذا اکثر لوگوں نے نہایت آزادی سے کہدیا ہے کہ فعل وجود محض ایک مشترک لفظ ہے کبھی اس سے وجود کا اظہار ہوتا ہے کبھی حمل کا ان دونوں استعمالوں میں اس سے زیادہ یکسانی نہ ہوگی جیسا کہ است = ہے اور است = می خوردیں ہے۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فعلی[1] وجود (ہستن) کو بطور علامت حمل استعمال کرنے میں کوئی خاص وجہ ترجیح نہیں ہے بہ نسبت استعمال دوسرے الفاظ کے۔ تاہم اگر کوئی خاص وجہ خصوصیت کی فعل وجود (ہستن) میں بطور محمول مستعمل ہونے کی نہ تھی تو یہ عجب ہے کہ متعدد زبانیں اس کے استعمال پر کیوں متفق ہوئیں معاملہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر تصدیق میں ضمناً وجود داخل ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ وجود حملے کے موضوع کا ضروری ہو امتیازی صفت تصدیق کی جیسا کہ ہم نے لاحظہ کیا یہ ہے کہ وہ سچ ہو یا جھوٹ ہو۔ جھوٹ سے یہاں ہم کو کسی تعلق کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جو انسان ایک تصدیق بناتا ہے باستثنا اس امر کے کہ وہ ایسی بات کہہ رہا ہو جس کا تعقل اس کو در حقیقت نہیں ہے وہی کہتا ہے جس کو کہ وہ سچ سمجھتا ہے لہٰذا وہ ایک سچی خبر دینے کی نیت کرتا ہے تمام تصدیقات میں علاوہ ایجاب یا سلب محمول کے موضوع سے اُن کے سچ ہونے کا بھی

---

[1] است یا ہے فعل مطلق ہے یہ صیغہ واحد غائب ماضی نہیں ہے زید موجود ہے یہاں ہے سے مراد فقط زید کا موجود بالفعل ہونا مقصود ہے بلا تخصیص کسی زمانے کے۔ طالب منطق کو ضرور ہے کہ فعل مطلق کے معنے کو بخوبی ذہن نشین کرلے حسب اصطلاح اہل منطق یہ بھی واضح رہے کہ عربی میں بجائے رابطے کے ضمیر واحد غائب (ہو) استعمال کیا جاتا ہے مثلاً زیدٌ ھو کاتبٌ قضیہ منطقیہ ہے۔ یہاں فعل ہستن بالکل غائب ہے ۱۲

ایجاب[1] ہوتا ہے۔ لیکن ایک تصدیق جو اپنے سچے ہونے کی مدعی ہے جس حد تک کہ وہ چلتی ہے اشیا کی ماہیت واقعات یا عالم کی حقیقت کے اظہار کی مدعی ہے۔ ایسا کرنے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے موضوع کے وجود کو ضمناً ظاہر کرتی ہے نہ صرف نحوی موضوع بلکہ تمام مادہ اس واقعے کا جس کا بیان اس تصدیق میں ہوا ہے۔

جب میں کہتا ہوں کہ عنقا ایک موہوم (دیو) یا طائیر ہے تو میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ عنقا مثل ایک گِد یا ابابیل کے ہے۔ بلکہ میری تصدیق ضمناً ایک قصوں کے مواد کے موجود ہونے کا اظہار کرتی ہے جس میں عنقا کا مقام بھی بطور قصے کے ہے۔ اگر قصے نہ ہوتے تو میں یہ نہ کہہ سکتا کہ عنقا کا تعلق قصے سے ہے لیکن قصہ حقیقت میں ایک عنصر ہے یعنے حقیقت کے مجموعے میں اور یہ حقیقت گِد اور ابابیل سے کچھ کم نہیں ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ ملکہ این فوت ہو گئی تو میں موجودہ وجود ملکہ این کا نہیں ثابت کرتا۔ میں اُس کے وجود کا زمانۂ گذشتہ میں ایجاب کرتا ہوں اور رابطے کے معنے اب بھی وجود کے ہیں۔ شاید یہ سوال کیا جائے۔ کہ زمانۂ حال میں رابطہ کیوں ہو جب کہ وجود گذشتہ مراد ہے۔ جواب یہ ہے کہ محمول تا حد ضرورت اس کو درست کر دیتا ہے۔ لیکن ثانیاً یہ کہ گذشتہ مثل قصہ کہانی کے ایک قسم کا وجود رکھتا ہے۔ اگر میں آج وہی ہوں جو کل تھا تو میں اپنی ہستی میں کسی طرح سے حال اور ماضی کو یکبارگی متصل کر لیتا ہوں۔ گذشتہ کا موجودہ ہونا فنا ہو گیا لیکن اب بھی کسی نہ کسی طرح مجھ سے تعلق رکھتا ہے جو میری نسبت صحیح ہے وہ دوسروں کی نسبت بھی صحیح ہے بلکہ تمام حقیقت کی نسبت من حیث المجموع صحیح ہے۔ اس کی تاریخ زمانے میں ہے لیکن اُس تاریخ میں یہ ایک ہی ہے۔ اور گذشتہ کو اس سے اب تعلق ہے جیسا کہ موجودہ کو۔

---

[1] منطقی بحث یہ ہے کہ قضیہ موجبہ کا موضوع ضرور ہے کہ موجود ہو خواہ خارج میں خواہ ذہن میں بالفعل یا بالقوہ وجودین سے کسی میں موجود ہونا ضروری ہے خواہ محض وہمی وجود رکھتا ہو یا محض فرضی ہو مثلاً مثلث دائرہ لاموجود ہے ایک قضیہ موجبہ ہے ۱۲ھ

ملکہ این اب موجود نہیں ہے لیکن وہ زمانہ اب موجود ہے جس کے ماضی میں
حیات اور ممات ملکہ این کی اپنا اپنا مقام رکھتے ہیں۔ اُن کا تعلق کل نظام اشیا
سے ہے جس کو ہم عالم کہتے ہیں اُن میں وہ موجود ہیں اور صرف اس کے ساتھ
تعلق رکھنے سے وہ یا اور کوئی شے موجود ہوتی ہے۔ اگر چاند کا موقع اس میں
نہ ہوتا تو نہ ہوتا نہ عدالت ہوتی نہ مثلث اگرچہ یہ مختلف چیزیں اُس مجموع[1] میں
مختلف کام کرتی ہیں ٭

پس ہر تصدیق جس کو میں وضع کرتا ہوں وہ کسی جز مجموع صدق کے باب
میں خبر دینے کا ادّعا کرتی ہے وہ صدق جو کہ عالم کی نسبت معلوم کرتا ہے۔
جس صورت (جہاں تک اس کا حد اختیار جاتا ہے) عالم میں موجود ہے۔ لہذا ایہ کوئی
عرضی (اتفاقی) امر نہیں ہے کہ فعل وجود (استن) تصدیق کے کام میں استعمال
کیا جائے میں ایک تصور دل میں ٹھہراؤں فرض کرو کہ عمومی مکاتب ہیں اُن
کی نسبت یہ خیال کروں کہ وہ لڑکوں کی طبیعی جدت کے مانع ہیں مگر بغیر اُس کے
کہ میں اُس کا فیصلہ کروں کہ وہ ایسا کرتے ہیں یا نہیں یہ پیچیدہ تصور عمومی مکاتب
کا میرے ذہن میں چکر لگا رہا ہے لیکن یہ واقعات سے آگاہ کرنے کا اعلان نہیں کرتا
اگر میں تصدیق کروں ایک جانب یا دوسری جانب کہ عمومی مکاتب لڑکوں کی طبیعی
جدت کے مانع ہیں یا نہیں ہیں میں اس وقت میں تعین کروں گا کہ میرا مفہوم
ان مکاتب کا ان کو ویسا ہی ظاہر کرتا ہے جیسے کہ وہ ہیں۔ وہ صرف میرا مفہوم
نہیں ہے بلکہ حقیقی کیفیت گیتی عالم کی ہے اور اس کا اظہار ایک مجموعہ اس چیز کا ہے

---

(۱) بعض مصنّفین نے عالم تکلیم کا ایک مفہوم استعمال کیا ہے۔ تمام عالم واقعات اور قصص میں وحشی
اور روسیو کا تصور وحشیوں کا بھی اپنا مقام رکھتے ہیں۔ گو میں ایسے بیانات کر سکتا ہوں جو کہ روسیو
کے تصور کی نسبت درست ہیں ممکن ہے کہ خود وحشیوں کی نسبت غلط ہوں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ
مختلف عالم ہیں۔ بے شک اور وہ قضایا جو کہ کسی شے کے وجود کو عالم مادی میں اثبات نہیں کرتے ممکن
ہے کہ اور کسی عالم میں اثبات کرتے ہوں۔ چین کے شاہی اژدہے کے پانچ پنجے ہیں میں اس کے وجود کو
عالم حیوانات میں نہیں ثابت کر سکتا لیکن چین کے بارے میں وہ موجود ہے ۱۲ مصہ

جس کو میں حقیقت اور صدق خیال کرتا ہوں میں اس لیے فعل وجود ہستن کو استعمال کرتا ہوں ۔ عمومی مکاتب لڑکوں کی طبیعی جدت کے مانع ہونے کی خاصیت رکھتے ہیں یا نہیں رکھتے ہیں ۔ کیونکہ خاصیت یا عدم خاصیت عام مکاتب میں ایسا کرنے کی ہے یا موجود ہے کو

{ یہ ملاحظہ ہوا ہوگا کہ فصل مذکورہ میں رابطے کی نسبت یہ کہا گیا ہے کہ اس سے ضمناً وجود مفہوم ہوتا ہے یہ نہیں کہا گیا کہ وجود پر محمول ہے کیونکہ وجود بذات خود دلالت کرنے والا محمول نہیں ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں پس ٹھیک ٹھیک یہ نہیں کہا جا سکتا کہ محمول ہے ۔ مثلاً ہم یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آیا عنقا موجود ہے یا ہم یہ پوچھ سکتے ہیں آیا شترمرغ اڑتے ہیں ۔ صورت اخیر میں موضوع کا وجود مان لیا گیا ہے ۔ اور سوال یہ ہے کہ اس محمول کا اس پر حمل ہو سکتا ہے درحالیکہ صورت اولیٰ میں ہمارا مفروض یہ نہیں ہے کہ عنقا موجود ہے اور یہ دریافت کرتے ہیں کہ اس پر وجود کا حمل ہو سکتا ہے ۔ اس کا وجود شامل ہے عنقا ہونے پر نہ صرف موجود ہونے پر اور یہ پوچھنا کہ عنقا موجود ہیں یہ پوچھنا ہے کہ آیا کوئی شے موجود ہے جو وہ خواص رکھتی ہے جو کہ حد عنقا سے مراد ہے ۔ وجود اس صورت میں ہماری تصدیق کا موضوع مان لیا گیا ہے اور تصدیق کا ادّعا یہ ہے کہ اس کی ماہیت بیان کرے ہم اس کی ماہیت کو موضوع نہیں فرض کرنے جس پر وجود کا حمل کیا جائے ۔ لہٰذا یہ کہا گیا ہے کہ حقیقت ہر تصدیق کی اخیری موضوع ہے تصدیق من حیث مجموع ہمیشہ ایک مضمون رکھتی ہے ۔ تصور ایک موضوع کا جو کہ محمول سے مخصص ہے ۔ اور یہ مضمون تصدیق کرنیوالے کا محض ایک خیال نہیں ہوتا ۔ بلکہ صحیح ہونے کے لیے یہ یعنے حقیقت کی ماہیت ہونے کے لیے اور تمام سچی تصدیقیں معاً سچی ہیں بلکہ حقیقت کی ماہیت میں تعدد ہے اور ہر تصدیق اس کی ماہیت کا ایک جز اخذ کرتی ہے ۔ یہ سوال کرنا کہ میں ایسی تصدیق کروں ۔ یہ سوال کرنا ہے کہ کیا حقیقت صحت کے ساتھ اس موضوع کے تصور میں شامل ہے جس کی اس طور سے تخصیص ہوئی ہے ؟ اور اسی حقیقت کی جانب محمول ہونے کی وجہ سے جو ہر تصدیق میں شامل ہے ہم تصدیق کو

فعل وجود سے بیان کرتے ہیں ۔

یہ نظریہ کہ حقیقت ہر تصدیق کی اخیری موضوع ہے اس سے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حقیقت ہر تصدیق کا منطقی موضوع ہے یا اس سے یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ منطقی امتیاز موضوع اور محمول کو مٹا دیتا ہے ۔ ہم کو چاہئے کہ ہم فی الحقیقت تین موضوع جداگانہ سمجھیں یعنی منطقی ۔ نحوی اور اخیری یا مابعد الطبیعی یہ کہ منطقی موضوع اور نحوی موضوع ایک ہی نہیں ہوتا فوراً سمجھ میں آجائے گا یہ قضیہ کہ "بلاذر پتلیوں کو پھیلا دیتا ہے" یا یہ اس سوال کا جواب ہے کہ پتلیوں کو کیا چیز پھیلا دیتی ہے ؟ یا اس سوال کا تم بلاذر کی نسبت کیا جانتے ہیں ؟ دونوں صورتوں میں نحوی موضوع بلاذر ہے لیکن منطقی موضوع پہلی صورت میں پتلیوں کو پھیلا دیتا ہے ۔ یہ وہ چیز ہے جس کے بارے میں ہم فکر کر رہے ہیں اور اس کے بارے میں تصدیق ہم کو بتاتی ہے کہ بلاذر کا یہ اثر ہے دوسری صورت میں منطقی موضوع بلاذر ہے اور اس کے بارے میں تصدیق سے ہم کو آگاہی ہوتی ہے کہ بلاذر یہ اثر کرتا ہے ۔ یہ فرق منطقی موضوع اور محمول کا ہمیشہ ذہن میں موجود رہتا ہے جب ہم تصدیق کرتے ہیں اگرچہ بعض اوقات منطقی موضوع نہایت مجمل ہوتا ہے جیسے مثلاً ہم کہیں "برس رہا ہے" "گرمی ہے" لیکن موضوع اور محمول ملکے کسی اور شے کی تخصیص کر سکتے ہیں یہ آسانی سے ملاحظہ ہو سکتا ہے جب کہ موضوع حد مجرد ہو ۔ رشک ایک شدید جذبہ ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ رشک یہاں منطقی موضوع ہو لیکن یہ انھیں لوگوں میں موجود ہے جو کہ رشک کرنے والے ہوں ۔ پس یہ آخری موضوع نہیں ہے کیونکہ یہ اپنی باری سے کسی اور شے پر محمول ہو سکتا ہے ۔ بعضوں کا یہ خیال ہے (اور ارسطاطالیس کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے ) کہ کوئی منفرد مابعد الطبیعی موضوع نہیں ہوتا بلکہ اتنے ہی موضوع ہوں گے جتنے جزئی اعیان ہیں اور فاطیغوریاس میں اس نے جزئیات اعیان کی اس طرح تحدید کی ہے جو نہ کسی پر محمول ہو سکتے ہیں اور نہ کسی[1] شے میں داخل ہیں ۔

---

(۱) یہ درست ہے کہ جزئی کسی تصدیق کا محمول ہو سکتا ہے مثلاً سب سے بڑا رزمیہ شاعر ہومر ہے

لیکن وہ مسئلہ جو کہ حقیقت کو اخیری موضوع پر تصدیق کا قرار دینا ہے اس میں یہ مانا گیا ہے کہ ایک معنے سے مابعد الطبیعی موضوع ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اور وہی رہتا ہے یعنے صرف ایک ہی نظام ہو سکتا ہے جس کی طرف تمام تصدیقوں کا حوالہ کیا جائے اور یہ سب تصدیقیں ملکے اس کی تعیین اور تخصیص کرتی ہیں یہ کہ ایک شے مخصوص موجود ہو یا فی الواقع ہو اس کے یہ معنے ہیں کہ اس کا مقام اس نظام میں ہے اور وہ جس کو وجودی تصدیق کہتے ہیں ؏

{وہ تصدیق جس کا محمول فعل وجود (اِستن' یا 'ہونا ہے') ہے موجود ہوتے کے معنے سے قبل اس کے کہ ابراہیم تھا میں ہوں ــ یہ تصدیق نظام حقیقت کے ایک جزسے خبر دیتی ہے ۔ مضمون کسی وجودی تصدیق کا بے شک حقیقت پر بطور صفت یا وصف کے محمول نہیں ہو سکتا۔ جب میں کہتا ہوں کہ رشک ایک شدید جذبہ ہے تو میں اس کو ایک وصف رشک کرنے والے انسان کا خیال کرتا ہوں جب میں کہتا ہوں ہورلیس موجود ہے ۔ میں ہورلیس کو حقیقت کا ایک وصف نہیں خیال کرتا میں باوصف اس کے کہ اس کا وجود تمام عالم کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے ۔ جب ہم مادے پر فکر کر چکتے ہیں تو عالم حقیقت کو ہم وجودی تصدیق کی اور اسی طرح اور تصدیقوں کی بھی اصل پاتے ہیں ۔ اور اگرچہ اس تصدیق میں معلوم ہوتا ہے کہ وجود کا محمول میں اثبات کیا ہے لہذا موضوع میں نہیں اثبات کیا ہے لیکن اس سے حقیقی طریقہ ہماری فکر کا نہیں ادا ہوتا

---

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ یا پہلا انسان آدم تھا ۔ لیکن اس صورت میں ارسطاطالیس اس کو محض عرضی محمول کہتا ہے جس سے اس کی یہ مراد ہے ۔ کہ جزئی عینی اس شے کی جو بظاہر اس کا محمول معلوم ہوتا ہے تخصیص کرتا ہے نہ کہ ان کا تابع ہے ۔ لیکن صرف اس لیے کہ یہ دونوں ایک ساتھ آگئے ہیں یا یہ کہ اتفاق یہ ہے کہ ہومر کو بڑا رزمی شاعر ہونا عارض ہوا یا آدم کو پہلا آدمی ہونا لہذا تم کہہ سکتے ہو کہ یہ وہ ہے جیسے تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ فلاں نحوی گوتا ہے جبکہ دو صفتیں ایک شخص میں جمع ہو جائیں ، اگرچہ موسیقی داں ہونا نحوی نہیں ہے ۔ نہ ہومر بڑا رزمی شاعر ہونا ہے یا آدم پہلا انسان ہونا ہے فی الحقیقت جب ہم ایسی تصدیق کو بیان کرتے ہیں تو ہم یہ خیال کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ محمول کی یہاں اس جز نے تخصیص کی ہے جو کہ بظاہر موضوع معلوم ہوتا ہے ۱۲-

ہم کوئی تصدیق ہرگز نہ وضع کر سکتے جب تک کہ ہم ایک حقیقت کو تسلیم نہ کریں جس کے بارے میں تصدیق کی گئی تھی ۔ بلکہ نفی وجودی کی بھی ۔ یوسف نہیں ہے سائمون نہیں ہے اس کے ضمنی معنے یہ ہیں ۔ کیونکہ نہ ہونے سے یہ مراد ہے کہ "جو ہے" اس میں اس کی جگہ نہیں ہے ۔

ہم بے شک اس طرح چیزوں اور شخصوں کے بارے میں فکر کرنے کے عادی ہیں گویا کہ ہر ایک تمام اور مستقل حقیقت رکھتا ہے اور اس صورت میں مابعد الطبیعی موضوع کسی تصدیق کا ایک جزداخیان جزئیہ سے ہوتا ہے ۔ جس مسئلے پر ہم اب نظر کر رہے ہیں وہ اس سوال کو آگے بڑھاتا ہے اور یہ تسلیم کرتا ہے کہ جو کچھ کسی عین جزئی پر محمول ہو وہ اس پر سبب سے کامل علیحدگی کی حالت میں صادق نہیں آتا لہذا وہ از روئے مابعد الطبیعت اس کا اخیری موضوع نہیں ہے جو اس پر صادق آتا ہے ۔ ہم کو جزئی کے اضافی استقلال سے انکار کرنے کی خواہش نہیں ہے نہ یہ ادعا ہے کہ اضافت اوصاف یا کلیات کی عین جزئی سے وہی اضافت ہے جو کہ جزئی کو اس نظام حقیقت سے ہے جس میں وہ داخل ہے یہ تصدیق کہ رشک ایک شدید جذبہ ہے اس طرح سے دوبارہ بیان کیا جا سکتا ہے کہ موضوع عینی انسان کو منطقی موضوع تصدیق کا بنایا جائے ، مثلاً میں اسے اس طور سے ادا کر سکتا ہوں کہ رشک کرنیوالے انسان اپنے رشک میں شدید ہیں ۔ میں ایک وجودی تصدیق کو یا اور کسی تصدیق کو اس طرح نہیں ادا کر سکتا جس میں منطقی موضوع پہلے ہی سے جزئی عینی ہے ۔ تا کہ حقیقت بجائے اس کے منطقی موضوع ہو جائے لیکن یہ مابعد الطبیعی موضوع ہے جس معنے سے کہ یہ اصل واقع ہوا ہے اور اس کی جانب حوالہ دیا گیا ہے ان تصدیقات میں بھی ۔ ہم یہ نہیں مان سکتے کہ مابعد الطبیعی موضوع ہر تصدیق کا ہمیشہ آخر الامر ایک فرد جزئی ہوتا ہے ۔ تمدن ترقی کرنے والا ہے بلاشک تمدن صرف انسانوں کی حیات میں ملاخطہ ہوتا ہے لیکن یہ اس انسان یا اس انسان کی حیات میں باعتبار اس کے منفرد اور جزئی ہونے کے نہیں ملاخطہ ہوتا بلکہ اجتماع میں جس سے ان کا تعلق ہے ۔ ہم کو انسانوں

پر اس لحاظ سے نظر کرنا ہوگی کہ وہ ایک نظام اور ایک وحدت بناتے ہیں اگر ہم ایسی تصدیق کے کچھ معنے قرار دینا چاہتے ہیں۔ جو امر کہ متنازع فیہ ہے وہ یہ ہے کہ تمام تصدیقات ہم کو ایک جامع نظام حقیقت میں شامل کرتی ہیں۔ جس کی ماہیت اور قوام کو کوئی تصدیق تکمیل کے ساتھ ظاہر نہیں کر سکتی اگرچہ ہر سچی تصدیق اس کے ایک جزو سے خبر دیتی ہے۔ منطق جیسا کہ پیشتر بھی کہا گیا ہے مابعد الطبیعت سے قطعاً (وضمناً) جدا نہیں کی جا سکتی ہے بے شک منطق کی خاص اہمیت اس اتصال سے ماخوذ ہے اگر منطق کا صرف یہ کام ہے کہ قیاسی استدلال کا ایک نظام ترتیب دیا کرے۔ اور ایسے ہی مواد تو یہ مسئلہ جو اس بحث میں پیدا کیا گیا ہے فضول ٹھہرے گا۔ بلکہ منطق کا یہ کام ہے کہ وہ تحقیق کرے کہ ہم کس طرح نظر کرتے ہیں۔ اور آیا ہم عالم کو ایک حقائق مستقلہ کا ایک مجموعہ یا نظام سمجھیں یہ اصل مسئلہ[1] ہے۔

تصدیق کرنے میں وہ موضوع[2] جس سے ہم ابتدا کرتے ہیں اس میں تبدیلی یا توسیع بذریعہ محمول کے واقع ہوتی ہے اور اس صورت میں اس کے واقعی ہونے سے خبر دی جاتی ہے۔ وہی موضوع جس سے ہم نے ابتدا کی تھی اسی پر خاتمہ ہوتا ہے مگر اس کے تصور[3] میں تفاوت ہو جاتا ہے ؏

---

(۱) یہ نظر کہ حقیقت آخری مابعد الطبیعی موضوع تصدیق کا ہوتی ہے جو لوگ بریڈلے اور بوسنکیو کے منطقی تصنیفات کا مطالعہ کر چکے ہیں ان کے لئے اجنبی نہیں ہے ۱۲۔

(۲) یعنے منطقی موضوع۔

(۳) سگورٹ نے ثابت کیا ہے کہ حرکت فکر کی ایک تصدیق میں متکلم کے لئے اور ہے اور سامع کے لئے جس کو خبر یا اطلاع دی جاتی ہے اور ہے۔ متکلم کو کل واقعہ معلوم ہوتا ہے جب کہ وہ اسطرح ابتدا کرتا ہے کہ ایک حیثیت موضوع کے بیان سے پیش کرتا ہے اور دوسری حیثیت محمول سے تکمیل کرکے اظہار کرتا ہے اگر میں کہوں کہ اس کتاب کے لکھنے میں بڑی تاخیر ہوئی تو تمام واقعہ اپنی وحدت کے ساتھ میرے ذہن میں حاضر ہے قبل اس کے کہ میں تکلم کرنا شروع کردوں سامع کے لئے میں ایک موضوع فکر یہ کتاب پیش کرتا ہوں جس کو اس مقصد کی تکمیل کا انتظار

ترکیب اور ایجاب نتیجہ کا حقیقت کے لیئے ہر تصدیق کی عام ہئیت ہے اور رابطہ ان کو ہمیشہ ظاہر کرتا ہے اور اس حد تک اس کے وہی معنے ہوتے ہیں جو علامت استعمال کی جائے خواہ صیغہ خواہ فعل جوہری یا تعلیمی علامت مساوات یا اور کوئی شے یہ ترکیب اور ایجاب نتیجہ حقیقت کے لیئے ضرور مراد ہوگی فعل وجود "ہونا" اپنی طبیعت سے اس معنے کا افادہ کرتا ہے تعلیمی علامت = مساوات کے اور معنے ہیں یہ علامت حمل کی نہیں ہے بلکہ ایک محمول ناقص ہے۔ اس کے ضمنی معنے ایک شے کی کمیت کا دوسرے چیز کی کمیت کے ساتھ بعینہٖ (یکساں) ہونے کے معنے ہیں۔ اگر میں کہوں ا = ب تو محمول ب نہیں ہے بلکہ مساوی ب کے ہے خاص تاکید علامت "=" اس کے مساوی پر ہے۔ میں اب بھی فکر میں عمل حمل کو بجالاتا ہوں خواہ میں کہوں کہ ا مساوی ب کے ہے یا ا پہلا حرف ابجد کا ہے اور اگر = علامت حمل مقرر کیا جائے تو مساوات ا = ب (جس کے معنے ہیں ا مساوی ب کے) ضرور ہے کہ ا = = ب کے لکھی جائے ۔

پس ایک تصدیق میں موضوع اور محمول ہوتا ہے۔ موضوع اور محمول اپنے اتصال سے حقیقت کے صدق کی خبر دیتے ہیں۔ وہ لفظیں جو علٰحدہ علٰحدہ موضوع اور محمول پر دلالت کرتی ہیں ان کے ساتھ ایک اور لفظ کا اضافہ ہوتا ہے جو ان کے اتصال پر اور تصدیق میں ایک دوسرے سے مربوط ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس لفظ کو

---

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ رہتا ہے اس کے لئے محمول ایک جدید اطلاع کے طور پر آتا ہے جس کو وہ موضوع کے تصور کے ساتھ اب جوڑتا ہے جو کچھ تصور موضوع کا اس کو ہوا ہو۔ تصدیق اسکے لئے ابتدا میں ایک عمل ترکیب ہے اور ذہن میں جب وہ اس تصدیق کی تکمیل کر چکتا ہے تو عمل تحلیل ہو جاتا ہے متکلم کے لیئے یہ ایک عمل تحلیل ہے ابتدا میں اور ذہن میں جب وہ تکمیل کر چکتا ہے تو یہ عمل ترکیب ہو جاتا ہے جس سے اس کو کل واقعہ کا پھر تحقق ہوتا ہے جس سے کہ اس نے ابتدا کی تھی ۱۲ اصم

مثلاً جب کہنے والا کہے کہ طامسن نیک ہے تو سننے والے کو ایک ذہنی مرکب ملتا ہے اب وہ اسکی تحلیل کرتا ہے اور طامس اور نیک کو جدا جدا تصور کرتا ہے یہ عمل تحلیل ہے۔ کہنے والا پہلے ہی یہ عمل کر چکا ہے اور اب دونوں تصوروں کو ملا کے سننے والے کے ملاحظہ میں پیش کرتا ہے ۱۲۔

رابطہ کہتے ہیں ہوسکتا ہے کہ تقریر یا تحریر میں یہ حذف کر دیا جائے یا بجائے اس کے صیغہ لایا جائے لیکن جب عمل فکر یہی پر دلالت کرتا ہے اگر تصدیق کا بنانا مقصود ہو تو حذف نہیں ہوسکتا۔ یہ عمل اس طریقے سے جس سے موضوع اور محمول اجزائے تصدیق ہیں جزو تصدیق[1] نہیں ہے۔ یہ عمل یا صورت تصدیق کرنے کی ہے اور وہ دونوں وہ مادہ ہے جس کی تصدیق ہوئی۔ لہذا یہ کم از کم از روئے جنسیت بدلتا نہیں ہے حالانکہ موضوع اور محمول بدلتے رہتے ہیں اور اسی سبب سے نظام تصدیق کا آفتاب ہے موضوع اور محمول کو بذریعہ علامتوں کے بیان کرتے ہیں لیکن رابطے کو بذات خود قائم رکھتے ہیں۔ ہم ا اور ب موضوع اور محمول کے لیے لکھتے ہیں کیونکہ وہ (حرف) بلا تخصیص ہر موضوع و محمول پر دلالت کرتے ہیں بذات خود نہ موضوع ہیں نہ محمول[2] ہم (ہے) لکھتے ہیں اور کوئی علامت بجائے اس کے نہیں لکھتے۔ کیونکہ موضوع اور محمول خواہ کچھ ہی ہو لیکن فعل تصدیق بجنسہ یکساں ہے۔

صرف عمل تصدیق ہی بجنسہ ہر تصدیق میں یکساں ہے۔ یہ اس حد تک یکساں ہے جس حد تک کہ یہ موضوع اور محمول کی ترکیب کو شامل ہے اور اس ترکیب کے نتیجے کا بطور امر نفس الامری ایجاب کرتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ بابت ترکیب موضوع اور محمول میں اختلاف ہو۔ پس اگر ہم تصدیق ایک عام صورت کی حیثیت سے محقق سمجھیں ہر فرق کے لیے جو موضوع اور محمول میں مختلف مادے میں ہو تو ہم کو تسلیم کرنا ہوگا کہ عام صورت میں بھی تفاوت ہیں اس امر پر پہلے باب میں اشارہ کیا گیا تھا جبکہ منطق کو خالص صوری علم سمجھ کے بحث کرنے کی ممانعت کی گئی تھی۔ تصدیق کی صورت کے مفہوم کو سمجھنے کے بعد جس حد تک کہ وہ ہمیشہ یکساں رہتی ہے اب ہم کو چاہیے کہ بعض اختلافات پر نظر کریں جنکی تصدیق کو صلاحیت ہے جہاں تک کہ ان اختلافات کو اسکی صورت سے تعلق ہے نہ صرف مضمون سے۔ وہ فرق جو کہ مضمون میں ہیں جیسے مثلاً ان تصدیقوں میں انسان حیوان ہیں گلاب پودے ہیں بے شک ان سے ہم قطع نظر کریں گے۔

---

[1] معنف کا منشا یہ ہے کہ تصدیق ایک جزئی امر ہے جس میں موضوع اور محمول خاص ہوتے ہیں لیکن رابطہ ہر تصدیق میں یکساں محل اور یکساں معنے کے ساتھ آتا ہے پس وہ جزو تصدیق نہیں ہوسکتا ۱۲۔

[2] بعض الف ب کے اور علامتیں مثلاً لا د ہے یا س ح ہے موضوع اور محمول کے لئے استعمال ہوسکتی ہیں ۱۲ مصنف

# تصدیق کی مختلف صورتوں کے بیان میں

تصدیق میں اگلے زمانے سے کمیت[1] کیفیت[2] اضافت[3] اور جہت[4] کے اعتبار سے امتیاز ہے ؎

کمیت کے اعتبار سے تصدیقات یا شخصی یا کلی یا جزئی کہی جاتی ہیں لیکن جو فرق اس امتیاز کی تہ میں ہیں وہ خالصاً کمی نہیں ہیں اگرچہ بعض اوقات یہی فرق ظاہر کیا جاتا ہے ؎

موضوع تصدیق کا ہوسکتا ہے کہ ایک شخص حد ہو مثل سقراطیس یا قیصر یا ایوان وزارت موجودہ' یا حد عام ہو مثل انسان یا مثلث کے پہلی صورت میں تصدیق کو شخصی بھی کہتے ہیں۔ دوسری صورت میں تصدیق میں ایجاب یا سلب محمول کا موضوع سے خواہ کلیت یعنے ہر صورت کے لیے ہو مثلاً سب مثلث متساوی الاضلاع متساوی الزوایا ہوتے ہیں کل پھول خوبصورت ہوتے ہیں اس صورت میں تصدیق کو کلی کہتے ہیں۔ یا جزءاً یعنے خاص صورتوں میں یا ایک جزو موضوع سے فقط مثلاً بعض لارک اس پر (درخت) دو سالہ سے زیادہ (ہمیشہ بہار) ہوتے ہیں بعض جانور پیر نہیں سکتے اس صورت میں تصدیق کو جزئی کہتے ہیں ؎

جزو[1] موضوع سے یہاں منطقی جز مراد ہے یعنے بعض مثالیں یا نوع جو کہ

---

[1] یہاں مصنف نے اس طرف اشارہ کیا کہ منطقی جز ہمیشہ مصداق کے اعتبار سے لیا جاتا ہے

موضوع کے اطلاق میں داخل ہیں کچھ حصہ اُس جملے سے جو موضوع کا مصداق ہے۔ جیسے جب میں کہتا ہوں کہ بعض لارک (اسپروائی پرندوں کا ایک سلسلہ سے زائد) ہوتے ہیں۔ تو میری مراد اُس جنس کے کسی نوع سے ہے جب میں کہتا ہوں کہ بعض حیوان پیر نہیں سکتے تو میری مراد جنس حیوان کی بعض نوع یا انواع سے ہے۔ یا کسی نوع کے بعض افراد پس شخصی جزئی اور کلی تصدیقات علی الترتیب منسوب ہیں ایک شخص ایک جز قسم سے یا مجموع قسم سے یعنی ایک یا بعض یا کل سے کسی ایک تعداد کی۔ یا اس لئے کہ شخص واحد کی منطقی تقسیم نہیں ہو سکتی اور ایک حد شخصی (موحد) جس کا مصداق فرد واحد ہے منسوب نہیں ہو سکتا مگر مجموع مصداق کی جانب پس شخصی تصدیقات کلی تصدیقات شمار کی جاسکتی ہیں اور بمقابل خاص یا جزئی کی ہیں کیونکہ پہلی دونوں اپنے موضوع کے مجموع مصداق کی طرف منسوب ہیں اور موخر الذکر صرف جزئی کی جانب منسوب ہیں۔ قیاس کی بحث میں ہم ملاحظہ کریں گے کہ تصدیقات شخصیہ بعض اغراض سے مثل تصدیقات کلیہ سمجھی جاسکتی ہیں کیونکہ دونوں سے بعض نتائج کا نکالنا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن بحالت موجودہ اس کو ذہن نشین رکھنا نہایت اہم ہے کہ یہ کوشش کہ درمیان شخصیہ اور جزئیہ کلیہ کے یا شخصیہ مع کلیہ اور جزئیہ کے بین جو فرق ہے وہ محض لفظی ہیں اس فرق کے تصور کے لئے کافی نہیں ہے۔ جو ان تصدیقات کے متعلق ذہن میں ہے۔

ایک منطقی مجموع یا قسم (اگر ہم اس اسم سے اس کو موسوم کر سکیں) جیسا کہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں مجموعہ افراد سمجھنے سے پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ایک وحدت یا ایک یکسانی ہے جو ان مختلف اشیا میں ساری ہے۔ ممکن ہے کہ یہ وحدت ہماری فکر یا ہماری تصدیق کی موضوع ہو لیکن یہ فرد واحد سے فرق رکھتی ہے

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ نہ کہ مفہوم کے لحاظ سے۔ مثلاً جب انسان کہا جائے تو اس سے زید عمرو بکر خالد وغیرہ جملہ اشخاص انسان مراد ہیں اور جب بعض انسان کہا جائے تو اس سے بعض اشخاص انسان مراد ہیں نہ کہ جز مفہوم انسان یعنی حیوانیت یا ناطقیت اس مقصد کو یہاں خوب سمجھ لینا چاہیے ۱۲۔

نما ہیں طرح کا فرق جیسا کہ کل کو ایک اجتماع کے فرد واحد سے ہوتا ہے یہ کمی فرق ہوتا ہے بلکہ وہ فرق باعتبار مفہوم کلی اور جزئی کے ہے۔ پس فرق درمیان تصدیقات شخصی اور کلی کے اصلاً کمی فرق نہیں ہے۔ پھر وہ افراد جو ایک قسم میں شامل ہیں وہ جزئیات کی حیثیت سے ایک وحدت نہیں ہیں بلکہ ایک اجتماع ہیں اس اجتماع کے بعض اور کل میں البتہ کمی فرق ہے۔ لیکن یہ خاص فرق درمیان جزئی اور کلی تصدیق کے نہیں ہے کیونکہ کلی تصدیق میں ابتداً جماعت ایک قسم کی حیثیت سے معتبر ہے نہ کہ ایک مجموعۂ افراد کی حیثیت سے۔ پس فرق درمیان کلی اور جزئی تصدیقات کے از روئے حقیقت کمی فرق نہیں ہے۔ بخلاف اس کے فرق درمیان شخصی اور جزئی تصدیقات کے اکثر اوقات کمی[1] ہوتا ہے۔ ایک تنقید ان صورتوں کی جن صورتوں میں عبارت میں یہ تصدیقات ادا کی جاتی ہیں اس مسئلہ پر جو یہاں بیان ہوا ہے زیادہ وضاحت کرنے گی۔ عموماً کلی تصدیق کے موضوع کے پہلے الفاظ سب یا نہیں (کوئی نہیں) ایجاب وسلب کی مناسبت سے لگاتے ہیں۔ جزئی تصدیق میں لفظ بعض (کچھ) اسی غرض سے لگایا جاتا ہے۔ ان کو سور یا علامت کمیت کہتے ہیں۔ محاورہ زبان کے اعتبار سے بے شک کلی تصدیق کو اور طرح سے بیان کر سکتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں

---

(۱) ارسطاطالیسی تقسیم (بلکہ افلاطونی کیونکہ یہ افلاطون کی کتاب پولیٹکس (تمدن) میں ہے تمدنی اجتماع سے ایک اور مثال اس کی ملتی ہے کہ جو فرق اصلاً کمی نہیں ہیں وہ کمی صورت میں ادا کیے گئے ہیں مونرکی[۱] ارسطاکریسی[۲] اور ڈیماکریسی[۳] کا فرق یہ ہے کہ قوت ایک شخص کے ہاتھ میں ہے یا چند شخصوں کے ہاتھ میں یا جمہور کے ہاتھ میں در حقیقت یہ فرق جیسا کہ خود ارسطاطالیس نے اس پر تنبیہ کی ہے کمی نہیں ہے بلکہ کیفی ہے۔ یہ اضافہ ہو سکتا ہے کہ ارسطاطالیس نے کوئی امتیاز خالص کمی تصدیقات میں نہیں بیان کیا۔ کتاب ترجمانی میں یہ جملہ موجود ہے جس کے معنے ہیں یعنے اشیاء میں سے کچھ کلی ہیں اور کچھ بعضی۔ اگرچہ قیاس کی بحث کتاب انالوطیقا اولیٰ میں ارسطاطالیس نے جزئی اور کلی تصدیقات کے تقابل میں کمی ضمنی مفہوم پر اکثر زور دیا ہے ۱۲

[۱] مونرکی حکومت شخصی [۲] ارسطاکریسی حکومت اشراف۔ [۳] ڈیماکریسی حکومت جمہوری یا عمومیت ۱۲

انسان فانی ہے اور سب انسان فانی ہیں بھی کہہ سکتے ہیں بیرو مٹیر خلا میں کام نہیں کرتے اور یہ بھی سب بیرو مٹیر خلا میں کام نہیں کرتے۔ لیکن جب کمیت کی علامت نہ ہو تو یہ صاف صاف نہیں معلوم ہوتا کہ تصدیق کلی ہے یا جزئی اگر میں کہوں عورتیں رشک کرنے والی ہوتی ہیں پھول ایک خوبصورت چیز ہے تو یہ ضرور نہیں ہے کہ میں نے سب عورتیں مراد لی ہیں یا سب پھول صحت اس کی مقتضی ہے کہ کمیت تصدیق کی صراحتہً بیان کی جائے خصوصاً جہاں (جیسے منطق کی مثالوں میں) تصدیق سیاق کلام سے لی جاتی ہے اور ہم کو سیاق سے اکثر ایسی مدد نہیں ملتی جس سے معلوم ہو کہ لکھنے والے (مولف یا مصنف) کا منشا کیا ہے۔ کم از کم ایسی صورت میں جہاں موضوع صیغہ جمع میں ہو الفاظ کل (سب) "کوئی نہیں" "بعض" (کچھ)[1] اس مقصد کے لئے خاص کئے گئے ہیں۔ ایک تصدیق بغیر کسی علامت کمیت کے اصطلاحاً تصدیق غیر محدود[2] (غیر محصور) سمجھی جاتی ہے کیونکہ اس کی صراحت نہیں ہے کہ کل یا صرف موضوع کے اطلاق کے ایک جز کا حوالہ ہے اور اس وجہ سے وسعت تصدیق کی غیر متعین ہے جو مثالیں ابھی دی گئی ہیں لہذا عورتیں رشک کرنے والی ہوتی ہیں۔ پھول ایک خوبصورت چیز ہے غیر محدود (مہمل) تصدیقیں ہیں۔

اسی وقت میں الفاظ "کل" اور "کوئی نہیں" بطور علامات کلیت اپنی ذاتی خرابیاں رکھتی ہیں۔ کیونکہ تصدیق درحقیقت کلی ہے اگر موضوع کلی ہو یا عام ہو اور محمول ضرورۃً اس سے متعلق ہے یا اس سے خارج ہے لیکن اگر وہ موضوع سے متعلق یا اس سے خارج ہر صورت میں پایا گیا ہے بلا کسی ضرورت کے جس کا ہم کو علم ہو تو بھی ہم وہی عبارت استعمال کرتے ہیں کلی یا بعض مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کوئی امریکی شاعر طبقہ اول میں نہیں ہے یا یہ کہ تمام فرانسیسی وزرا

---

(۱) انسان فانی ہے صراحتہً کلی ہے لیکن علامتوں سے بیان کرنے میں یہ بلا ابہام اپنی کلیت کا اظہار نہیں کرتا۔

(۲) غیر محصور کو اصطلاحاً مہمل کہتے ہیں جس میں کمیت کی فروگذاشت ہوئی ہے۔ اور اس کا مقابل قضیہ محصورہ یا مسورہ ہے ۱۲

کم زندگی رکھتے تھے لیکن کوئی ان میں سے کلی تصدیق نہیں ہے ہر تصدیق ایک تعداد افراد کی نسبت کی گئی ہے۔ تصدیق سے ایک تاریخی واقعہ معلوم ہوتا ہے نہ کہ علمی صدق ایسی تصدیقات کو مجموعی[1] یا معدودی کہنا مناسب ہے کیونکہ درحقیقت ان میں ایک بیان ہے جو ایک جماعت کی ہر مثال پر صادق آتا ہے اور یہ بیان کسی تصوری ضرورت پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض ایک تعداد پر۔

ہم کو اس سوال میں امتیاز کرنا واجب ہے کہ آیا اس تصدیق سے ایسی کلیت مراد ہے جس کی کلیت کا دعویٰ کسی استحقاق پر مبنی ہے۔ اگر بجائے اس کہنے کے کہ وہ سب فرانسیسی وزرا کم زندگی رکھتے تھے جہاں کہ حرف تعریف دہ (انگریزی دی) عبارت میں یہ ظاہر کرتا ہے کہ میں ایک خاص طبقے کے کل افراد مراد لیتا ہوں۔ میں یہ کہتا کہ تمام فرانسیسی وزرا کم زندگی رکھنے والے ہیں یہ بحث ہو سکتی ہے کہ اب یہ تصدیق افراد یا امثلہ کی طرف محول نہیں ہے بلکہ فرانسیسی وزرا کی ایک خاص صفت بہ حیثیت وزرائے فرانس اس تصدیق سے ظاہر ہوتی ہے۔ سچ یہ ہے کہ یہ بیان ابہام سے خالی نہیں ہے۔ اور کوئی شخص مجھ سے یہ سوال کر سکتا ہے کہ آیا یہ ایک واقعہ تاریخی کا خلاصہ مراد ہے یا بطور ایک ضروری حقیقت کے یہ بیان ہے لیکن ابہام اس بیان کا تو اصل مبحوث عنہ ہے اس لیئے کہ دو مختلف ترجمانیوں سے درمیان محض تعدادی تصدیق اور صدق کلی کا فرق معلوم ہوتا ہے اگر میں تقابل کروں ایسی تصدیقوں میں میری کل ہڈیوں کے جوڑ اوکھڑے ہوئے ہیں اور کل مثلثیں جو نصف دائرے میں ہوتی ہیں قائم الزاویہ ہوتی ہیں تو فرق صاف واضح ہو جائے گا۔

ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ شخصی تصدیق میں جس کا موضوع ایک فرد خاص ہوتی ہے اور ایک کلی یا جزئی تصدیق میں جس کا موضوع ایک عام یا مجرد حد ایک تصور یا قسم شے ہوتا ہے بیّن فرق ہے معدودی تصدیق (اور یہ بات کسی حد تک جزئی تصدیق کی نسبت بھی درست ہے) صنف شخصی کے قریب ہے

---

(۱) دیکھو بویڈلے کی منطق فہرست مضامین میں اس نے مجموعی تصدیقات کو اس صفحہ پہ کہا ہے ۱۲

بہ نسبت صنف کلی کے۔ کیونکہ اگرچہ موضوع ایک حد عام ہوتا ہے اور میں جملہ ارکان پر جو اس حد میں داخل ہیں حمل کرتا ہوں مگر میں اس لئے ایسا کرتا ہوں کہ میں نے اُن کا فرداً فرداً امتحان کیا ہے اور محمول کو ان سب میں پایا ہے۔ بہ سبب کسی ضروری تعلق کے جو کہ محمول میں اور ان ارکان کی صفت مشترک میں ہے جن پر وہ حد عام دلالت کرتی ہے۔ فرانسیسی وزارت ایک حد عام ہے مگر جملہ وجوہ کے اعتبار سے جو میں نے ملاحظہ کئے ہیں فرانسیسی وزارت میں کمی عمر شامل نہیں ہے جس کی بنا پر میں یہ کہوں کہ تمام فرانسیسی وزارتیں کم زندگی رکھنے والی ہیں۔ یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ میں نے ہر صورت کو ملاحظہ کیا ہے ٹھیک اسی طرح جیسے کہ میں صرف ایک صورت کو ملاحظہ کرتا اور یہ کہتا کہ پہلی وزارت ایم جولس فیری کی کم زندگی رکھنے والی تھی۔ اسی وقت میں مجموعی تصدیق اگرچہ اس طرح صنف شخصی کے قریب قریب ہے جس سے ایک سچی کلی تصدیق کا اشارہ ملتا ہے۔ اس سے یہ ذہن میں آتا ہے کہ بنیاد محمول کی اس ہیئت عامہ میں ہے جس پر حد عام دلالت کرتی ہے اور یہ تمام افرادی صورتیں اس میں جمع ہیں۔ اگر میں کہوں کہ لوتھر سے نفرت کی گئی تھی تو کوئی ایسا امر نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ وجہ تنفر یہ امر تھا۔ وہ تمام اوصاف جو لوتھر پر منطبق ہوتے ہیں اس کا نفرت کیا جانا کس وصف سے کلی اتصال رکھتا ہے۔ اگر میں کہوں تمام مصلحین سے نفرت کی جاتی ہے اگرچہ یہ بھی ویسا ہی ایک تاریخی بیان ہے جیسا کہ پہلا تھا اور اس لئے محض معدودی ہے اس سے یہ ذہن میں متبادر ہوتا ہے کہ وہ سبب جس سے یہ لوگ نفرت کئے گئے تھے (لوتھر اور کالون کرامول اور گلیڈ اسٹون۔ اس بیان میں ایک معدودیت ضمناً داخل ہے) اس واقعے میں اس کی اصل موجود ہے کہ وہ سب مصلحین تھے۔ اس طرح ایک معدودی تصدیق سے ہم کلی پر پہنچ جاتے ہیں۔ افراد کے ملاحظے سے صفات کے کلی اتصال تک۔ جب ہم ایک معدودی تصدیق کا بیان (دعوی) کرتے ہیں ہم اس راستے پر ہوتے ہیں کبھی دور کبھی نزدیک۔

حقیقی کلی تصدیق میں اور محض معدودی میں جو فرق ہے وہ اہم تقاصد

سے ہے ایک کا تعلق علوم حکمیہ سے ہے اور دوسرے کو محض زبانی سرگذشت اور تاریخ سے۔ تصدیق کلی ہر فرد پر صادق آتی ہے خواہ زمانۂ ماضی میں ہو خواہ حال میں خواہ استقبال میں خواہ ملاحظہ ہوئے ہوں خواہ نہ ہوئے ہوں۔
معدودی تصدیق صرف ان افراد پر صادق ہے جن کا امتحان کیا گیا ہے اور موضوع میں ان کو جمع کر دیا ہے۔ تمام مصلحین نفرت کیے گئے ہیں اگر یہ تصدیق محض معدودی ہو تو اس سے میں نفرت کی پیش بینی نہیں کر سکتا اگر میں اصلاح کا کام اپنے اوپر لوں۔ اس سے مجھ کو کوئی توضیح اس تنفر کی نہیں ملتی جنسے مصلحوں کو سابقہ ہوا۔ اور اگر یہ حقیقی کلی تصدیق ہے تو اس سے گذشتہ کی توضیح اور آئندہ کی پیش بینی ہوگی۔ قطع نظر اس کے ایک کلی تصدیق اس حیثیت سے کوئی تعلق افراد مثالی کی تعداد سے نہیں رکھتی جب کہ جس تعلق کا ایجاب اس میں ہے وہ ضروری ہو۔ تصدیق کلی ہی رہے گی خواہ اس کے صدق کی فردیں دس لاکھ ہوں خواہ صرف ایک[1]۔ اس طرح سب الف ب ہیں یہ صورت ٹھیک اس کے حق کو ادا نہیں کرتی۔ ایک معدودی تصدیق میں بھی ایک تعداد زیر نظر ہوتی ہے اور سب کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے اور یہ کہنا ان کے لئے کافی ہے تمام ا کے ب ہیں (یعنے ا کے سب افراد ب ہیں)
جزئی تصدیقات سے خواہ یہ سمجھا جائے کہ ان کا حوالہ ایسے افراد سے ہے جن کا شمار نہیں کیا گیا ہے یا یہ کہ ان کی کلیت کامل طور سے متعین نہیں ہوئی ہے اور یہ زیادہ قریب معدودی کے ہے یا قریب کلی کے ہے بیان گذشتہ کے موافق۔ اگر میں کہوں کہ بعض عورتیں سلطنت کر چکی ہیں تو میری مراد ان عورتوں سے ہوگی جن کو میں شمار کر سکتا ہوں سمیر اس کلیوپطرہ نہ تو یہ اینٹامیتھ کرسٹینہ وغیرہ

---

(۱) یا بعض منطقی اس طرح کہیں گے کہ کوئی بھی نہ ہو۔ اس نظر سے کلی تصدیق محض شرطی ہو جاتی ہے۔ دیکھو لائنٹز نو اسیز بریڈلا کی منطق مقالہ اول باب دوم بوسینکو کی منطق جلد اول صفحہ ۲۷۸ ۔ ۲۹۲ نیز ملاحظہ کرو بریڈلا کی کتاب مظہر و حقیقت صفحہ ۳۶۱ ۔ مص

نہ کہ عورتیں اس صنف کی یا اس صنف کی بلکہ یہ عورت اور وہ عورت۔ اگر میں کہوں بعض رنگ ماند ہو جاتے ہیں تو یہ میری مراد نہ ہوگی کہ جن رنگوں کو میں شمار کر سکتا ہوں بلکہ کوئی رنگ کسی خاص قسم کے۔ اور یہ فرض کرکے کہ میں ایسے رنگ کی تنویع یا اس کا تعین کر سکتا ہوں میں کہہ سکتا ہوں کہ تمام رنگ اس صفت کے ماند ہو جاتے ہیں تصدیق جزئی کی ظاہری صورت میں کوئی امر ایسا نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ متکلم کی مراد خاص افراد سے ہے جس کا وہ نام نہیں لیتا یا بعض شرائط (حالات) سے ہے جن کی وہ تنویع نہیں کرتا۔ اگرچہ تصدیق کے سیاق وسباق سے ہم کو اس نکتے کی طرف دلالت ملتی ہے۔

یہ فوراً ملاحظہ ہوگا کہ اسی قسم کا فرق درمیان جزئی تصدیق کے ہے جس سے یہ سمجھا جائے کہ افراد مراد ہیں جن کا شمار نہیں ہوا ہے اور وہ جزئی تصدیق جس سے یہ سمجھا جائے کہ بعض شرائط (حالات) ہیں جن کی کامل تنویع نہیں ہوئی ہے اور معدودی کلی تصدیق اور حقیقی کلی تصدیق میں ویسا ہی فرق موجود ہے۔ اگر عورتیں جن کی طرف مجمل اشارہ کیا گیا ہو بعض کہہ کے جن کا شمار ہو چکا ہے اور میں یہ کہوں کہ کل عورتیں جو میری فہرست میں ہیں سلطنت کر چکی ہیں۔ اگر رنگ جن کی طرف مجمل اشارہ تھا بعض سے ان کی تخصیص ہو چکی ہو میں کہہ سکتا ہوں کل ایسے رنگ ماند ہو جاتے ہیں۔ پہلا معدودی اور دوسرے حقیقی "کل" ہے۔ اور یہ فرق خواہ وہ جزئی تصدیق کی تعبیر میں ہو خواہ معدودی اور کلی میں ہو اس طرح ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ ایک صورت میں تصدیق کی تعبیر از روئے اطلاق ہوئی ہے اور دوسری صورت میں از روئے مراد تصدیق کی توضیح از روئے اطلاق اس صورت میں کہی جاتی ہے جب کہ ہم ابتداً مختلف امثلہ (فرد یا نوع) کا جو کہ موضوع میں داخل ہیں تعقل کریں جن کی طرف محمول منسوب ہے[1]

---

(۱) یاد ہوگا کہ حدود کے اطلاق اور مراد کی بحث میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ کس طرح سے حد کے اطلاق سے بالتخصیص حدود ماتحت مراد ہیں جن کا امتیاز از روئے تصور ہوا ہو نہ فقط وہ مثالیں ایک قسم کی جن میں صرف از روئے شمار امتیاز ہے۔ اس طرح حد "شلنگ" میں وہ شلنگ

تو اس کا بیان مصداق سے ہوتا ہے۔ جب کہ ہم ابتدا ایں تعقل کریں موضوع کا تصور کی حیثیت سے اس ہیئت کے لحاظ سے جو حد موضوع کے معنے میں ضمناً داخل ہے جس سے محمول متعلق ہے۔ "بعض ا ب ہے" اس کا بیان اطلاق سے ہوتا ہے جب کہ میں تعقل کروں ایں ا کا اس ا کا۔ بیان مراد سے ہوتا ہے جب کہ میں ا کے کسی وصف یا ہیئت کا تعقل کروں۔ "کل ا ب ہے"۔ کا بیان از روئے اطلاق ہے اگر میں ا کے ہر ایک فرد کا تعقل کروں۔ بیان مراد سے ہے جب کہ میں ج کی ہیئت کا از روئے ا کے تعقل کروں ؎

جو کچھ تصدیق کی کمیت کے باب میں کہا گیا ہے ما حصل اس کا یہ ہے تصدیق محمول ہے افراد پر یا کلیات پر۔ صورت اولیٰ میں جبکہ یہ محمول ہو ایک فرد پر تصدیق کو شخصی کہتے ہیں۔ جب کہ محمول ہو ہر ایک پر ایک مجموع یا تعداد سے اس کو مجموعی یا معدودی کہہ سکتے ہیں صورت اُخری میں جب کہ محمول کا ایقاع یا انتزاع ہو موضوع سے بدون لحاظ امثلہ کے لہٰذا کسی مثال میں اور ہر مثال میں تصدیق کو کلی کہتے ہیں۔

---

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ داخل ہیں جن میں سکہ یا بقیاس زر خالص کے اعتبار سے فرق ہے۔ لیکن ملکۂ وکٹوریہ یا جوبلی شلنگ کی قسم تحت نہ ہو گی۔ اسی حالت میں یہ بھی معرفت حاصل ہوئی تھی کہ ہم اپنی توجہ یا تو مبذول کریں مشترک ہیئت کی طرف جو اس ٹکن کے تمام شلنگوں میں ہے یا کثرت پر مختلف شلنگوں کی جن میں وہ ہیئت پائی جائے کیونکہ اشیا ایک قسم کی یا ایک واحد ہیں کثیر میں یا ایک کثیر ہیں واحد میں۔ ایک صورت بہت سی مثالوں میں یا بہت سے افراد ایک صنف کے۔ جب ہم کثیر کا تعقل کریں بہ نسبت واحد سے تو ہماری نسبت کہا جائے گا کہ ہم حد کے اطلاق کا تعقل کرتے ہیں جب ہم واحد کا تعقل بہ نسبت کثیر کریں تو کہا جائے گا کہ ہم حد کی مراد کا تعقل کرتے ہیں۔ اور بلاشک افراد ایک قسم اس مقصد سے کہ اس کا امتیاز تعقل میں ہو خواہ محض از روئے شمار (جیسے ہم تعقل کر سکتے ہیں پہلے دوسرے تیسرے وغیرہ شلنگ کا جو ٹکن سے نکلے) یا از روئے مکان جیسے میں تعقل کروں اس شلنگ کا جو میری جیب میں ہے یا تمہاری جیب میں وغیرہ اگرچہ جس حالت میں وجہ امتیاز کچھ خصوصیت اس قسم سے نہ رکھتے ہوں (جیسے امتیاز پہلے دوسرے یہاں وہاں کا شلنگ سے از روئے شلنگ تعلق نہیں رکھتا۔ پس اس امتیاز کو تنویع میں نظر انداز کر دیتے ہیں ۱۲ مص

جب اور طرح سے ہو تو اس کو جزئی کہتے ہیں۔ لیکن تصدیق کلی کا بیان انھیں لفظوں (کل یا کوئی نہیں) سے بطور معدودی کے ہوتا ہے لہٰذا اس سے خلط ہو جاتا ہے جزئی تصدیق درحقیقت ناتمام ہے۔ یا یہ ناتمام معدودی ہے یا ناتمام کلی تصدیق ہے موضوع کے امثلہ (افراد) کے لحاظ سے جن پر ہمارا دلالت کرنا ناکافی ہے یا موضوع کے خواص کے لحاظ سے جن کی تنویع ہم نے تمام نہیں کی ہے تصدیق پر ابتداءً از روئے مراد نظر کر سکتے ہیں جب کہ ادّعا مضمون کے اتصال کا ہو یا از روئے اطلاق جب کہ کسی مخصوص ہیئت کا افراد میں ادّعا ہو۔ پہلی حیثیت کلی میں غالب ہے اور دوسری معدودی میں اور اس سے زیادہ تر شخصی تصدیق میں جزئی تصدیق میں کبھی پہلی حیثیت اور کبھی دوسری حیثیت اس اعتبار سے کہ ہم ان شرائط کو زیادہ ملحوظ رکھتے ہیں جن کی تنویع ناقص ہے یا وہ امثلہ (افراد) جن پر دلالت ناکافی ہے۔ ان امتیازات سے بعض کا ہم کو ذہناً شعور ہوتا ہے مگر عبارت میں نہیں ادا ہوتے۔ اور بعض استدلالی مقاصد سے یہ کافی ہے کہ تصدیق کو کلی سمجھیں یا جزئی کلی جب کہ کسی قسم کے مجموع[1] یا جب کہ ایک فرد (خاص) کی طرف حوالہ ہو (کیونکہ دونوں صورتوں میں موضوع محصور ہے) اور جزئی اُس حالت میں جب کہ کسی قسم کی ایک جز کی طرف حوالہ ہو (اس صورت میں موضوع محصور نہیں ہے)

باعتبار کیفیت تصدیقات میں ایجابی اور سلبی کا امتیاز ہے۔ ایجابی تصدیق کسی موضوع سے ایک محمول کو منسوب کرتی ہے اور سلبی تصدیق محمول کو موضوع سے جدا کرتی ہے لیکن فرق درمیان ایجاب اور سلب کے ایسا معروف ہے اور ایسا سادہ ہے کہ کسی قسم کی توضیح یا اختلاف بیان کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کا مفہوم بتایا جائے۔ اکثر مشکلات سلبی تصدیقات سے تعلق رکھتے ہیں۔

---

(۱) یعنے ایک قسم یا کوئی کلی مگر ہیں نے یہاں لفظ کلی سے احتراز کیا اور قسم کو ترجیح دی (اگرچہ دوسری صورتوں میں اس حد میں تقابل کمتر ہے) تاکہ کلی موضوع جس کا حوالہ تصدیق میں ہے اس سے خلط نہ ہو اور کلی تصدیق سے جو اس کل کے مجموع کی طرف حوالہ دیا گیا ہے ۱۲ مصم

جو کہ عدمی حدود کے بیان میں سامنے آئی تھیں۔ تصدیق (جیسا کہ ہم نے دیکھا) موجود کی طرف حوالہ کی جاتی ہے ہمارا مافی الضمیر حقیقی کی ہیئت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کا طور وجود (جیسا کہ تصدیق ظاہر کرتی ہے) وہی ہے جو ہم تصور کرتے ہیں۔ لیکن حقیقی وجودی ہوتا ہے[۱] یہ کچھ ہو کے موجود ہوا نہ کہ لاشے ہو کے موجود ہوا۔ سلبی تصدیق ظاہر کرتی ہے کہ وہ (موضوع) کیا نہیں ہے۔ اور کیونکر یہ ظاہر کرسکتی ہے کہ یہ اس طرح سے ہے؟ مرجھائی بچھوا بوٹی ڈنک سا نہیں مارتی۔ اس تصدیق سے کس طرح مجھ کو کسی حقیقت نفس الامری سے پژمردہ بچھوا بوٹی کی نسبت آگاہی ہوتی ہے؟ تم کہہ سکتے ہو کہ میں نے ایک تصور بچھوا بوٹی کے ڈنک مارنے کا پیدا کیا اور سلبی تصدیق میں اس کے کذب سے خبر دی یہ کوئی تصور کسی حقیقت نفس الامری[۲] کا نہیں ہے۔ لیکن تصدیق میرے خیال کے باب میں نہیں ہے (بلکہ حقیقت کے باب میں ہے) میں اس پر غور کرسکتا ہوں اور کہہ سکتا ہوں کہ میں نے جو خیال پژمردہ بچھوا بوٹی کا کیا تھا وہ کاذب ہے۔ اب میں پژمردہ بچھوا بوٹی کے باب میں تصدیق بتا رہا ہوں نہ اس کے کسی گذشتہ خیال کی۔ اور جب میں کہتا ہوں یہ ڈنک نہیں مارتی تو میں اس کے بارے میں کیا کہہ رہا ہوں؟ اس میں یہ کیا خاصہ نہ ڈنک مارنے کا ہے؟ بلاشک اس پر اصرار کیا جا سکتا ہے کہ کچھ بھی نہیں۔ پس سلبی تصدیق کسی امر حقیقی کا بیان نہیں ہوتا۔

یہ غلط فہمیاں بعض اوقات پیدا ہوتی اگرچہ ان پر استہزا کرنا ناجائز ہے تاہم جب یہ سامنے آئیں تو ہم کو کہنا چاہیئے کہ ہر شے معین ہے جو کچھ کہ وہ ہے کوئی شے اپنے سے غیر ہو کے نہیں ہے: اور معاً یہ بھی کہ یہ کوئی شے غیر نہیں ہے

---

[۱] یعنے جو درحقیقت موجود ہے وہ وجودی ہے ۱۲۔

(۲) مزید برآں یہ کہ اس کے حقیقی معنے یہ ہوں گے کہ میں نے ایک سابق کی تصدیق کی تصدیق مکرر کی ہے کہ وہ کاذب ہے: جس کے بارے میں ابتدائی سوال فوراً پیدا ہو سکتا ہے ۱۲ (یعنے تصدیق جو میں نے اب پیدا کی ہے وہ کسی حقیقت کا بیان ہے یا نہیں ہے وہی شکل پھر سامنے آئی اور یہ سلسلہ کبھی منقطع نہ ہوگا) ۱۲۔

ایجاباً ایک شے ہونے کی جہت سے ہے۔ پس ہم کو چاہیئے کہ سلبی تصدیق کو تسلیم کرلیں کہ وہ اشیاء کی حقیقی محدودیت کو ظاہر کرتی ہے لیکن ہم کو چاہیئے کہ اس کو جائز قرار دیں کہ یہ ایجابی تصدیق پر مبنی ہے اور اس کی فرع ہے۔ اگر یہ مرد بچھا بوٹی ڈنک نہیں مارتی تو اس میں کوئی خاصیت ہے جو اس میں موجود ہے اور وہ منافی ڈنک مارنے کے ہے۔ ایک ایجابی خاصہ جو کہ منشاء انتزاع ہوتا ہے وہ ہمیشہ پایا جاتا ہے برف گرم نہیں ہے کیونکہ یہ سرد ہے، یہ بے شک برف کے ٹمپریچر کی توضیح نہیں ہے۔ لیکن اس کے یہ معنے ہیں کہ ایک مادی جسم (جس کا کوئی ٹمپریچر ہونا ضروری ہے) کوئی اور درجہ ٹمپریچر کا نہیں رکھ سکتا دوسرا ٹمپریچر ہونے سے اگر برف کا کوئی درجہ ٹمپریچر نہ ہوتا تو ۲۱۲ فار ہوتا اگر اس کا کوئی ٹمپریچر نہیں ہے مگر ۳۲ فار تو ضرور ہے کہ اس کا وہی ٹمپریچر ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ سلبی تصدیق پر ایجابی تصدیق مقدم ہے تو اس سے وہ مشکلات جن کی طرف ہم نے حوالہ کیا ہے دور نہیں ہو جاتیں اگر برف گرم نہیں ہے کیونکہ یہ سرد ہے پس سرد گرم نہیں ہے۔ کوئی انکار نہ کرے گا کہ بعض لوگ یہ خیال کریں گے کہ یہ صرف ایک تصدیق بیان مکرر کی ہے لیکن یہ بیان مکرر نہیں ہے اگرچہ یہ فضول ہے۔ تکرار یہ ہے اگر کہا جائے سرد سرد ہے لیکن یہ کہنا کہ یہ گرم نہیں ہے کیونکہ یہ سرد ہے اس سے ہم کو یہ آگاہی ہوتی ہے کہ گرم اور سرد تو متبائن وصف ہیں، سرد نا گرم سے ویسا ہی یکسانی رکھتا ہے جیسے فرد غیر زوج سے اگرچہ وہ اعداد جو فرد ہیں بعینہ وہی ہیں جو کہ زوج نہیں ہیں۔ تبائن بعض اوصاف کا اور اظہار وجود حقیقی صدق ہے جو کہ سلب میں محفوف ہے۔

---

ملہ یعنے یہ کہ ایک شے ایجاباً کچھ ہے اور جب سلب ہو تو وہ جو ایجاباً ہے اب اس کے سوا کچھ ہو کے رہے یہ محال ہے ۱۲۔

ملہ یعنے ہر سلبی تصدیق ایک ایجابی تصدیق کی اصلیت کو تجویز کرتی ہے جس سے یہ سلبی تصدیق بطور شاخ کے نکلی ہے ۱۲۔

ملہ یعنے سلبی تصدیق ایجابی کی فرع ہے ۱۲۔

اگر یہ نہ ہوتا تو ہر شے دوسری ہر شے ہو جاتی یعنے ویسی ہی ایجابی جیسے اور بعض اطوار وجود مخفیہ کے ہیں۔ سلب جیسا کہ افلاطون نے نظر[1] کی ایسا ہی ضروری ہے جیسے ایجاب اگر حقیقت کے اندر کچھ فروق اور امتیازات ہیں۔ یہ کہ ا ب نہیں ہے اس کے یہ معنے ہیں کہ یہ ب سے اختلاف رکھتا ہے اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ غیر موجود ہے کو

{زیادہ تعاقب اس مضمون کا ہم کو دور تک مابعد الطبیعت میں لیجائیگا۔ اس کی طرف استطراداً اشارہ ہو سکتا ہے کہ مفہوم غیر محدود (یا جیسا کہ فلسفی بعض اوقات کہتے ہیں مطلق) وجود کا ایسا وجود ہے جو کہ ہر شے ہے جو موجود ہے۔ جس کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ایک وصف رکھتا ہے اس طرح کہ دوسرا وصف نہ ہو۔ درال حالیکہ محدودیت آتی ہے محدود کرنے سے اور تبائن سے۔ اسی سے ہے اسپنوزا کی محدودیت سلب ہے' آیا یہ مفہوم لائق تسلیم ہے یہ دوسرا سوال ہے۔ خصوصاً اس سے پیدا ہوتا ہے مسئلہ شر کے مفہوم کا۔ کیونکہ لامحدود وجود میں جمیع اشیا موجود ہیں اور شر کوئی شے حقیقت نفس الامری رکھتی ہے پس اس وجود میں فی جمیع الاشیاء شر بھی ہے۔ پس یہ بحث کی گئی ہے کہ شر بنفسہ کوئی شے نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی رائے ہے کہ بادی الرائے میں اس پر صریحی اعتراضات ہیں۔ یا کم از کم یہ فقط ایک ظہور محض ہے جو کہ عارض ہے محدودیت کو لیکن بالذات یہ محدودیت کے ماورا کوئی شے نہیں ہے}

بعض اوقات یہ تجویز کیا گیا ہے کہ سلبی تصدیق 'ا ب نہیں ہے' بہ ایجابی حیثیت سے بحث کی جائے 'ا لا[2]۔ ب ہے' یعنے سلب کو محمول کے ساتھ ضم کردیں لیکن ازبسکہ مبائنیت (باہم دیگر خارج ہونا) اوصاف اور اطوار وجود کا ایک واقعہ

---

(۱) افلاطون کے سوفسطائی سے لیا گیا ہے۔ ہر مثال کے ساتھ بہت کچھ موجود ہے جو کہ ہے اور لاانتہا وہ بھی جو کہ نہیں ہے۔ (یعنے ہر شے کے ساتھ صفات ثبوتیہ اور سلبیہ لگے ہوئے ہیں) جب ہم کہتے ہیں لاموجود تو ہم اس سے وجود کا ضد نہیں تجویز کرتے بلکہ وہ جو موجود سے تبائن رکھتا ہو۔ مصر

(۲) ایسی تصدیقات کو جس میں غیر محدود حد واقع ہو بجائے محمول کے تصدیق غیر محصور (معدولۃ المحمول) کہتے ہیں ۱۲۔

ایجابی ہے کوئی فائدہ نہیں کہ محض لفظی حیلوں سے اس سے تغافل کیا جائے۔ کوئی چیز لا۔ ب ہے کو ایجابی تصدیق نہیں بنا سکتا جب تک کہ لا۔ ب وجودی مفہوم نہ ہو (مثلاً ح) یہ صرف اس وجہ سے ب اور ح مبائن اوصاف ہیں لیکن درحالیکہ وہ مبائن اوصاف ہیں تو ب ح نہیں ہے اور ح ب نہیں ہے نہ یہ سلبی تصدیقیں دفع ہو سکتی ہیں اسی حیلے سے اگر لکھا جائے ح لا ب ہے اور ب لا۔ ح ہے کیونکہ اگر ح کے بعینہ یہ معنے ہیں لا۔ ب تو لا۔ ح کے معنے ہیں بعینہ یہی معنے ہیں لا۔ لا۔ ب اور تصدیق ب لا۔ ح ہے کے معنے اس کے سوا نہیں ہیں کہ ب لا۔ لا۔ ب ہے۔ بہرصورت یہ مہمل اور لغو ہے کیونکہ ح ایک ایجابی مفہوم ہے اور شعور اس فرق کا جو کہ درمیان اس کے اور ب کے ہے اور ان کا تبائن اس شعور میں نہیں تحویل ہو سکتا کہ ب کا سلب اس کی ذات سے نہیں ہو سکتا۔ یہ استدلال جو یہاں بذریعہ رموز کے بیان ہوا جس کا جی چاہے الفاظ میں ادا کرے اور عین اشیا سے کام لے اسطرح کہ بجائے ب اور ح کے فرد اور زوج رکھدے یا کتا اور گھوڑا اگرچہ لا کلب کو ایک ایجابی تصور سمجھنے کی بہ نسبت لا فرد کے کم ترغیب ہے کیونکہ یہ ہم کو تاریکی میں چھوڑ دیتا ہے کہ جو متبادلات اب بھی باقی رہے ہوں ان سے انتخاب کیا جائے۔

تصدیقات کو اضافت کے اعتبار سے حملیہ شرطیہ اور منفصلہ میں تقسیم کیا ہے۔ اب تک ہم تصدیقات حملیہ پر نظر کرتے رہے ہیں۔ تصدیق حملی وہ ہے جس میں صرف محمول کا موضوع سے ایجاب یا سلب کیا جاتا ہے کتے بھونکا کرتے ہیں۔ مردے قصہ نہیں کہتے۔ تصدیق شرطی ایک نتیجے کو ایک شرط سے مقترن کرتی ہے جس کے یہ معنے نہیں ہوتے کہ وہ شرط بالضرور پوری ہو گئی۔ اگر روپیہ کم ہو تو کٹوتی کا بھاؤ چڑھ جاتا ہے۔ شرط کو کبھی مقدم بھی کہتے ہیں (نحو میں مبتدا) اور جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہو اس کو تالی کہتے ہیں (نحو میں خبر) تصدیق منفصل متبادلات کا ایجاب کرتی ہے پتھر یا آتشی ہوتے ہیں یا آبی یا متبدل الشکل[1]۔ تصدیق شرطیہ کو بعض اوقات متصلہ کہتے ہیں وہ جو کہ تالی کے صدق کو مقدم کے صدق سے متصل

---

[1] ہر پتھر کی یہ متبادل صورتیں ہیں کیونکہ پتھر کے من حیث المجموع یہی صور ثلثہ ہیں جن کا تحقق ہوا ہے ۱۲ مصر

کرتا ہے درحالیکہ منفصلہ ایک متبادل کے صدق دوسروں کے صدق سے جدا کرتا ہے۔ بعض اوقات انکو تصدیقات ملتف مختلط یا مرکب کہتے ہیں اس تقابل سے تصدیق حملی کو بسیط یا مفرد کہتے ہیں ؛

شرطیہ تصدیق میں مقدم اور تالی کا خواہ ایک موضوع ہو خواہ مختلف صورت تصدیق کی خواہ اگر ا ب ہے تو وہ ج ہے اگر غلہ کم ہے تو وہ گراں ہے خواہ اگر ا ب ہے تو ج د ہے اگر زر مسکوک روپیہ کم ہے تو کٹوتی کا بھاؤ چڑھ جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ خواہ مقدم یا تالی خواہ سلبی ہو خواہ ایجابی مگران فرقوں سے کوئی تفاوت تصدیق شرطی ہونے کے اعتبار سے نہیں پڑتا۔ ہر حالت میں یہ تالی کے ایک شرط پر موقوف ہونے کا ایجاب کرتا ہے اس لئے فرق سلبی اور ایجابی ہونے کا اگرچہ مقدم اور تالی پر جدا جدا لگایا جا سکتا ہے نہ تصدیق شرطیہ پر من حیث کل ؛

جب کہ موضوع مقدم اور تالی کا ایک ہو تو اس کو تصدیق حملی میں بسہولت تحویل کر سکتے ہیں اگر ا ب ہے تو وہ ج ہے لکھا جا سکتا ہے اجو کہ ب ہے ج ہے۔ اگر غلہ کم ہے تو وہ گراں ہے ہو جاتا ہے کم غلہ گراں ہوتا ہے۔ بلکہ مقدم اور تالی کے مختلف موضوع ہونے پر بھی تھوڑے سے پھیر بدل سے اسی کے ہم معنے حملی صورت کی تصدیق بن سکتی ہے۔ اگر خواہشیں گھوڑے ہوتے تو فقیر سواری کرتے۔ لکھی جا سکتی ہے اگر فقیروں کی خواہشیں گھوڑے ہوتے تو وہ سواری کرتے۔ کیونکہ شرطی تصدیق تالی کے موضوع پر ایک محمول کا اثبات کرتی ہے ایک شرط کے تحت میں جو مقدم میں بیان ہوئی ہے اور اگر وہ شرط بطور صفت موضوع تالی کے ہو تو اس موضوع پر جو اس طرح موصوف ہوا ہے تالی کے محمول کو حمل کے طور پر ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم اس طرح شرطی تصدیقات کو حملی میں نہیں تحویل کرتے۔ شرطی معنے حملی لباس میں باقی رہتے ہیں کم غلہ گراں ہے حقیقتاً یہ تصدیق کم غلے کے بارے میں نہیں ہے بلکہ غلے کے بارے میں ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ غلہ ایک شے ہے جو کم ہو سکتا ہے اور گراں ہوتا ہے جب کم ہو اور اس طرح موقوف ہونا غلے پر ایک تالی کا ایک شرط پر ہماری

تصدیق کا بار اس کے ساتھ لگا ہے ؎

فرق درمیان حملی اور شرطی تصدیقات کے ۔ درمیان ایجاب وسلب ایک محمول کا موضوع پر اور اثبات تالی کی موقوفیت کا ایک شرط پر ۔ اُس صورت میں صاف ہو جاتا ہے جب کہ شرط زمانۂ گذشتہ یا آئندہ میں پوری نہ ہو اگر میں خدا کی اتنی اطاعت کرتا جتنی بادشاہ کی کی ہے تو وہ اس بوڑھے بالوں میں مجھ کو چھوڑ نہ دیتا ۔ بے شک اس کا مفہوم ایک حملی تصدیق کا ہے۔ خدا ان کو نہیں چھوڑ دیتا جو ایماندار ی سے اس کی اطاعت کرتے ہیں ۔ لیکن یہ حملی تصدیق میں تحویل نہیں ہو سکتی کیونکہ ضمناً اس کے معنے یہ ہیں وہ مجھ کو نہ چھوڑ دیتا اگر میں ایماندار ی سے اس کی اطاعت کرتا اور ہم شرطی تصدیق کو طرح نہیں کر سکتے ۔ اگر کروسس ہیلس کو عبور کر جائے تو وہ ایک بڑی سلطنت کو تباہ کر دے گا ۔ یہاں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ کروسس دریا کو عبور کرے گا یا نہیں ۔ پس پورا ہونا اس شرط کا جس پر تالی کا اثبات موقوف ہے مشکوک رکھا گیا ہے۔ اس تصدیق میں کچھ نہیں ہے اِلّا یہ کہ موقوفیت حملی طور سے اثبات کی گئی ہے ؎

اس پر اصرار ہو سکتا ہے کہ کم از کم موقوفیت حملی طور سے اثبات کی گئی ہے پس شرطی تصدیق بالآخر حملی ہے ۔ یہ جواب بہت اچھا ہے اس شخص کے لیئے جو دونوں تصدیقوں کا فرق یہ کہہ کے کہ سب تصدیقیں حقیقتہً حملی ہی ہوتی ہیں مٹانے کی کوشش کرتا ہے ۔ کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شرطی حملی کی فرع ہے ۔ لیکن اس حملی اور شرطی میں جو فرق ہے اس کی صحت میں نقصان نہیں آتا ۔ کیونکہ اس فرق کی بنا اس امتیاز پر ہے جو کہ درمیان اثباتِ موقوفیت تالی کی مقدم پر اور اثباتِ ایک وصف کا موضوع کے لیئے ان دونوں میں ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ شرطی میں اول کا اثبات ہے اگرچہ یہ بطور حمل ہی کیوں

---

(۱) اس پیشین گوئی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہری یا نحوی صورت تصدیق کی اس کے معنے پر دلالت قطعی نہیں کرتی کیونکہ اس کا یہ بھی ترجمہ ہو سکتا ہے کہ وہ ہیلس کو عبور کر کے ایک عظیم سلطنت کو تباہ کر دے گا ۔

(۲) ترجمے صریحاً مختلف ہیں مگر یونانی مصرعے کے دونوں معنے ہو سکتے ہیں ۱۲ مص

نہ ہو پھر بھی اس سے اور تصدیق حملی سے فرق ہے۔

یہ کہا گیا ہے کہ وہی سبب جو ابھی بیان ہوا ہے دونوں صنف کی تصدیقوں میں اصلاً جو فرق کیا گیا اگر علم منطق اس قسم کے فرق پر اعتنا کرنے کو خارج کر دیتا ہے کیونکہ دونوں میں اثبات ہے فرق اس میں ہے کہ وہ کیا اثبات کرتے ہیں پس فرق از روے مادہ تصدیق ہے نہ از روے صورت تصدیق صورت وہی ہے ا ب ہے خواہ ا کی جگہ ہم کروسس لکھدیں ب کی جگہ بادشاہ لیڈیہ خواہ ا کی جگہ بربادی سلطنت عظیم اور ب بربادی کروسس کے دریائے ہیلس کے عبور کے بعد ہو۔ لیکن یہ فوراً تسلیم کر لیا جائے گا کہ فرق درمیان حملی اور شرطی اثبات کے صوری ہے جس طرح سے کہ ہم کو وہ تصدیقیں ملتی ہیں کہ موضوع کچھ ہی ہو جس کو ہم تعقل کرتے ہیں اور اس کو منطق سے خارج کرنا اس بنیاد پر کہ صورت اثبات کے مقابلہ کرنے سے جو دونوں میں مشترک ہے یہ مادی ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ منطق کا خالصاً صوری علم ہونا غیر ممکن ہے ؛

یہ دعوےٰ کہ جنس پر تو ہم غور کریں گے اور نوع پر نظر کرنے سے انکار یہ طرز عمل کسی علم میں جائز نہیں ہو سکتا نہ منطق میں جائز ہو سکتا ہے ؛

یہ ایک مابعد الطبیعی مسئلہ ہے جس کا اشارہ شرطی تصدیق سے ملتا ہے جس کو ہم مختصراً ضرور بیان کریں گے ۔ اگر حنیبال روما پر کینی کے بعد یلغار کرتا تو وہ اسے لے لیتا ۔ یہ تصدیق ایک دعوےٰ کرتی ہے ۔ ایسا دعوےٰ کر کے یہ حقیقتاً ایک امر کے وقوع سے خبر دیتی ہے کیونکہ یہ اپنے مضمون کے صادق ہونے سے آگاہ کرتی ہے ۔ لیکن امر حقیقی کی نسبت کس بات کے وقوع سے خبر دیتی ہے اور کونسا تاریخی واقعہ (جیسے ہم اس صورت میں رکھ سکتے ہیں) یہ اثبات کرتی ہے ؟ یہ نہیں کہ حنیبال نے کینی کے بعد یلغار کیا کیونکہ اس نے یہ نہیں کیا نہ یہ کہ اس نے روما کو لے لیا ۔ یہ بھی اس نے نہیں کیا نہ یہ کہ ایک امر دوسرے کو لازم تھا دونوں امر واقع ہی نہیں ہوئے ۔ اگر وہ روما پر یلغار کرتا تو وہ اسے لے لیتا یہ اس کی تاریخ کا واقعہ نہیں ہے نہ تاریخ

روما کا واقعہ ہے ۔ یہ ایک امکان ہے جس کا وقوع نہیں ہوا پھر یہ حقیقی تصدیق
کس طرح ہو سکتی ہے؟ ہر شرطی تصدیق اس مسئلے کو سامنے لاتی ہے کیونکہ
یہ دعوی کرتی ہے کہ بعض شرائط کے ماتحت کوئی امر موجود ہوتا یا ہو گیا ہوتا۔
لیکن یہ نہیں کہ وہ شرائط پورے ہوئے نہ وہ جو اس شرائط پر موقوف تھا
موجود ہوا یا ہوگا یا ہے۔ اس تصدیق کے صدق کو اس کی ضرورت ہی
نہیں ہے کہ وہ امر فی الواقع موجود ہو نہ تصدیق شرطی کے مقدم کے وقوع
کی ضرورت ہے نہ تالی کے وقوع کی۔ تاہم اگر تصدیق شرطی صادق ہے تو
یہ حقیقت نفس الامری کا صدق ہے اور حقیقت نفس الامری ضرور ہے کہ
واقعی ہو۔ تو پھر تصدیق شرطی کس امر کے واقعیت نفس الامری کے وقوع
اور اثبات کو ثابت کرتی ہے؟ مسٹر ایف ایچ بریڈلی ۔ وہ ایک وتیرہ ہے
جو کہ اس اتصال کا اساس ہے جس کا اظہار شرطیہ صورت سے تصدیق میں
ہوا ہے ۔ روما کی وہ حالت تھی کہ اگر ہنیبال کینی کے بعد یلغار کرتا چلا آتا تو
روما تاب مقاومت نہ لاتی یہ سچ ہے لیکن ابھی تک یہ سوال باقی ہے کہ
ایسا اساس کیونکر عالم حقیقت میں ہو سکتا ہے وہ جس کا وقوع ہی نہیں ہوا۔
ہم آزادانہ غیر متحقق امکانات کا ذکر کیا کرتے ہیں گویا کہ وہ اسی طرح موجود ہیں
جیسے موجودات نفس الامری یعنے واقعی ۔ کبھی کبھی ہم کو مابعد الطبیعی مشکلات
کا شعور نہیں ہوتا جو کہ اس میں شامل ہیں۔ وہ جس کا اس طرح آزادانہ ہم تذکرہ
کیا کرتے ہیں اس کا تعقل ہم کو کس طور سے ہوا؟ جب ہم منطق میں شرطیہ
تصدیقات پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اس[1] مسئلے کا شعور ہوتا ہے۔ تصدیق منفصل
علامت کی نظامی صورت میں اس طرح بیان ہو سکتی ہیں (یا ا ب ہے یا ج ہے

---

(۱) ناظر کو یہ سمجھنا چاہیئے کہ ان فصلوں میں ان مسائل کی کامل بحث ہے جو شرطیہ تصدیق کی
صورت سے پیدا ہوئے ہیں ۔ مثلاً شرطیہ تصدیقات کی کمیت کے بارے میں کچھ نہیں کہا گیا۔
بعض نے اس پر اصرار کیا ہے کہ سب تصدیقات کلیہ ہیں اور بلاشک ان میں ایک کلی اتصال کہیں
نہ کہیں ہے ۔ پھر بھی یہ تصدیق صریحاً جزئیات افراد کے بارے میں بھی ہو سکتی ہیں ۱۲ مصنف

(ہر آدمی چالیس برس کی عمر میں یا احمق ہے یا طبیب ہے) یا اب ہے یا ج د ہے۔ (وہ یا اپنی قسمت سے بہت ڈرتا ہے یا اس کی لیاقت[1] کم ہے جو اس کی آزمائش کی جرأت نہیں کرتا کہ یہ یا تو سب کا سب حاصل ہو جائے یا سب جائے۔) ایا ب ج ہے (یا پوپ یا بادشاہ اطالیہ کو روما سے کنارہ کش ہو جانا چاہیے) جس طرح شرطیہ متصلہ ہمیشہ ایک شرط کا ایجاب کرتا ہے اسی طرح یہ ایک انفصال کا ایجاب کرتا ہے خواہ متبادلات خود ایجاب کے ساتھ مفروض ہوں خواہ سلب کے ساتھ۔ جہاں تک انفصال کی ماہیت کو دخل ہے درمیان "ا یا ب ہے یا ج" اور "ا یا ب نہیں ہے یا ج نہیں ہے" میں کوئی فرق نہیں ہے۔ درمیان "ا یا ب ہے یا ج د ہے" اور "ا یا ب نہیں ہے یا ج د نہیں ہے": درمیان خواہ ا خواہ ا ب ج ہے اور خواہ ا خواہ ب ج نہیں ہے۔ لیکن یہ دھیان رہے کہ نخواہ ... یا نہ ہرگز انفصال نہیں ہے بلکہ حروف عطف سلبی ہیں۔ جب حواری پولوس نے روما کا سفر کیا "نہ سورج طلوع ہوا نہ ستارے چند روز طلوع ہوئے"۔ یہاں تبادلین میں تخییر[2] نہیں ہے۔ سورج نہیں طلوع ہوا اور ستارے بھی طلوع نہیں ہوئے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک تصدیق میں متعدد متبادل (شقیں) ہوں مگر اس سے صاف ظاہر ہے کہ تصدیق کی ہیئت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

تصدیق منفصل میں ہمیشہ یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ متبادلات باہمدیگر تباین رکھتے ہیں اگر ا یا ب ہے یا ج تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں سے

---

(۱) اس کو اس طرح بھی کہہ سکتے تھے یا وہ اپنی قسمت سے بہت ڈرتا ہے یا وہ کسی قابل کم ہے: بے شک اس معنے سے کہ متبادل محمولات اسی موضوع پر محمول ہیں نہ (اس طرح جیسے اس قضیے میں یا طیبتیس منفری تھا یا ٹیبریس شریر تھا) مختلف موضوعات پر۔ اس سے ایک اور مثال اس بات کی ملتی ہے کہ منطقی صفت کسی تصدیق کی ہمیشہ قضیے کی نحوی صورت سے نہیں دریافت کی جاتی ۱۲ مص

(۲) تخییر یعنے ایک کو اختیار کیا جائے دوسرے کو ترک مثلاً یا تو سو روپے یا سونے کی گھڑی مخاطب دونوں سے ایک کو اختیار کر سکتا ہے اور ایک کو چھوڑنا پڑے گا یا ایک بردا آزاد کر دیا دو مہینے روزے رکھو ۱۲ ا‌ع

کوئی نہ ہو[1]۔ کیا یہ دونوں ہو سکتا ہے؟ اس سوال کو تعلق سیاق عبارت سے نہ تصدیق منفصل کی ماہیت سے کبھی صورت واقعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے خارج ہیں (تباین ہے[2]) مثلاً اگر ہم سے کہا جائے افلاطون کی ولادت سنہ ۴۲۹ یا سنہ ۴۲۷ ق.م[*] ہے۔ جہاں ایسا نہ ہو تو وہاں تباین کا سمجھ لینا احتیاط سے قریب تر ہے۔ اگر اس کے خلاف بیان نہ ہوا ہو۔ قانونی دستاویز میں احتیاطاً ا یا ب یا دونوں اگر یہ مقصود ہو تو لکھ بھی دیا جاتا ہے یا اس طرح لکھیں (ا در ا یا ب مع اس ولادت کے لکھنا ہو)

یہ مشورہ دیا گیا ہے کہ تصدیق منفصل درحقیقت شرطیات (متصلہ) سے مولف ہے۔ یہ کہ ا یا ب ہے یا ج ہے یہ مراد ہے کہ اگر ب نہیں ہے تو ج ہے اگر ا ج نہیں ہے تو ب ہے اگر ا ب ہے تو ج نہیں ہے اگر ا ج ہے تو ب نہیں ہے۔ بلاشک یہ چار قضیے اس میں شامل ہیں (اس مفروض سے کہ ب اور ج میں مباینت ہے) لیکن اس سبب سے ہم کو مخصوص ماہیت سے تصدیق منفصل کی نجات نہیں ہو جاتی کیونکہ یہ چاروں مستقل شرطیہ تصدیقات نہیں ہیں اور ان کی قوت کی قدر نہیں ہوتی جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ مل جل کے ان سے ایک انفصال بنتا ہے جس سے درمیان متبادل مفروضات کے ہم کو ایک کے انتخاب کرنے کا اختیار ہے۔ اس طرح منفصل تصدیق میں ایک ساتھ شرط بھی داخل ہے اور اس کے ماورا بھی اسی طور سے جس طرح شرطیہ میں حمل بھی داخل ہے اور حمل کے ماورا بھی۔ شرطیہ تصدیق میں ایک اثبات ہے مثل حملیہ کے لیکن اس کے ساتھ اثبات ایک نتیجے (اجزا) کے ساتھ

---

[1] کیونکہ مانعۃ الخلو ہے مانعۃ الجمع نہیں ہے ۱۲ ع

[2] تباین کلی دو نقیض حدوں سے ظاہر ہوتا ہے مثلاً یہ عدد یا فرد ہی یا لا فرد ہے۔ یہاں تباین صوری و معنوی دونوں طرح ظاہر ہے اگر کہیں یہ عدد یا فرد ہے یا زوج یہاں تباین معنوی ہے جو شخص زوج کے معنے نہ جانتا ہو وہ اس تباین کو نہیں سمجھ سکتا ۱۲ ع

[*] ق.م قبل مسیح علیہ السلام ۱۲ ع

ایک شرط کے ہوتا ہے۔ تصدیق منفصل میں شرطیات شامل ہیں لیکن یہ ان کو بطور متبادلات کے پیش کرتی ہے اور ان میں سے ایک کے صدق کا ایجاب کرتی ہے یا ان میں سے دوسرے کا ؛

تصدیق منفصل ایک مابعد الطبیعی مسئلہ پیدا کرتی ہے جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ کونسا واقعہ نفس الامری اس کے مطابق ہے۔ افلاطون پیدا ہوا ۴۲۹ء یا ۴۲۷ ق م کوئی حقیقی واقعہ نسبت افلاطون کے نہیں بیان ہوتا وہ تعین کے ساتھ ایک سال میں پیدا ہوا نہ کہ صرف ایک میں یا دوسرے میں[عـہ] - یہ اس لئے کہا گیا کہ ہم نہیں جانتے کس سال میں۔ ہر متبادل کا بیان کیا جاتا ہے حالانکہ واقعے میں کوئی تبادل نہیں ہے۔ بیان سے معلوم ہوا کہ منفصل تصدیق سے ہمارے علم کی حالت بیان کی جاتی ہے نہ واقعات نفس الامری کی۔ دوسری طرف عدد یا فرد ہے یا زوج اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انفصال واقعات[1] میں ہے اور جب انواع ایک ہی جنس کے ہوں تو ایک قسم حقیقی انفصال کی ہے۔ اگر کوئی رنگ موجود ہو سکتا ہے تو ضرور ہے کہ نیلا ہو یا سرخ یا اور کوئی رنگ اور جب یہ ایک رنگ ہو تو محال ہے اور رنگوں سے کوئی اور ہو۔ ہم ہر پھر کے پھر اُس صدق پر آ گئے جو سلبی تصدیقات کے ملاحظے کے وقت پیش آیا تھا کہ ایک شے تعین کے ساتھ یا یہ ہے یا وہ جب کہ ان کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اکثر شمار امکانات کا محدود ہوا کرتا ہے اس طریق سے

---

عـہ مقصود مصنف کا یہ ہے کہ پیدا ہونے کا واقعہ توضیحاً معین ہے لیکن بیان اس کا تصدیق میں نہیں ہے یہ امکان سے خارج ہے کہ افلاطون کی ولادت کا واقعہ اس سال میں یا اس سال میں کے ساتھ منطبق کیا جا سکے کیونکہ اس سال یا اُس سال کوئی وقت معینہ نہیں ہے اور وقوع ضرور ہے کہ وقت معین پر ہوا ہو بس سوال یہ ہے کہ اس تصدیق کا نفس الامری مفہوم کیا ہے؟ واقعی یہ عجیب مسئلہ ہے ۱۲

(۱) بے شک پہلی صورت میں بھی واقعات کا انفصال ہے اس حد تک کہ کوئی سال ضرور ہے ۴۲۹ء ہو یا ۴۲۷ء یا اور کوئی عدد کسی نقطۂ وقت سے جہاں سے کہ ہم اپنا شمار شروع کریں ۱۲ مصر

مثلاً رنگ یا نوع حیوان لیکن عالم میں کیوں اور کیونکر ممکن کی کوئی حد ہو سکتی ہے یہ سخت[1] مسئلہ ہے ؛

اس کے بعد ہم تصدیق میں جہت کے امتیاز پر آتے ہیں جہت کے اعتبار سے تصدیقات یا مطلقہ ہیں یا ممکنہ یا ضروریہ۔ کبھی پہلے کو بہ مقابلہ باقی دونوں کے خالص (بسیط) کہتے ہیں اور باقی دونوں کو موجہہ۔ لیکن ہم ملاحظہ کریں گے کہ اگر تصدیقات کو خالص اور موجہہ میں تقسیم کریں تو مطلقہ[2] مناسب ہے کہ موجہہ میں داخل کیا جائے۔ تصدیقات اس صورت کے کہ لا د ہے لا د نہیں ہے مطلقہ ہیں مثلاً ریل گاڑی آج لیٹ ہے ریل گاڑی لیٹ نہیں ہے۔ اور اس صورت کی 'لا ہو سکتا ہے کہ د ہو' 'لا نہیں ہو سکتا کہ د ہو' ممکنہ ہیں۔ لا ضرور د ہے' لا ضرور کہ د نہیں ہے ضروریہ ہیں۔ ریل گاڑی ضرور ہے کہ لیٹ ہو سورج ضرور ہے کہ لیٹ نہ ہو کبھی یہ فرق متعلقات افعال سے ادا کیے جاتے ہیں لا فی الواقع ممکن ہی ضرور ہے (یا نہیں ہے) کہ د ہو ؛

لفظ کے معنے کے اعتبار سے جس کی طرف ہم نے اکثر توجہ دلائی ہے یہ فرق صریحاً منطقی ہیں یعنے ان کو کسی خاص علم سے تعلق نہیں ہے اور یہ ہمارے تعقل میں آیا کرتے ہیں ہر قسم کے موضوع کے متعلق۔ لا اور د جو کچھ[3] ہوں ممکن ہے کہ ہم یہ تعقل کرتے ہوں کہ لا د ہے یا ہو سکتا ہے یا ضرور[4] د ہے۔

---

(۱) اس صورت کی تصدیق کے لیے ہم ناظر کو زیادہ تر منطقی کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں ۱۲ مصنّف

(۲) بحث یہ ہے کہ قضایائے مطلقہ کو بھی موجہہ کہا جائے یا نہیں بعض کے نزدیک قضیۂ مطلقہ غیر موجہہ ہے بعض جو اطلاق کو بھی ایک جہت خیال کرتے ہیں قضیۂ مطلقہ کو بھی موجہہ کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ اصطلاحی فرق ہے اور اصطلاح میں کوئی مضائقہ نہیں ہے ۱۲ مؤ

(۳) باستثناء اس حد کے کہ یہ تصدیق بعض موضوعات مثل علم حساب وغیرہ میں ہمیشہ ضرورۃ کے شعور کے ساتھ بیان ہوتی ہے۔ یہاں بھی قبل اسکے کہ واقعی حساب کیا جائے میں کہہ سکتا ہوں ۲۷۵۹۶ ممکن ہے کہ عدد مربع ہو ۱۲ مؤ

(۴) اختصار کے لحاظ میں ہمیشہ سلبی اور ایجابی دونوں تصدیقوں کو ملاحظہ نہیں کروں گا یہ بھی قابل نظر ہے کہ تصدیقات ممکنہ لا ممکن ہے کہ د ہو کی نقیض امکان سلبی سے نہیں ہوتی لا ممکن ہے کہ د نہ ہو بلکہ ضروریہ سے لا ضرور ہے کہ د نہ ہو اور اسی طرح ممکنہ سلبیہ کی نقیض بھی موجبہ ضروریہ ہے ۱۲ مؤ

یہ صاف ظاہر ہے کہ تصدیق کی جہت وہ تصدیق جس کا موضوع د محمول لا اور ء ہو کسی نہج سے محمول ء کی تقیید یا کوئی تاثیر اس پر نہیں کرتی۔ جب میں کہوں کہ ریل گاڑی واقعی یا ممکن ہے یا ضرور ہے کہ لیٹ ہو تو محمول لیٹ واقعی یا ممکن یا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ ریل گاڑی کا لیٹ ہونا۔ کیونکہ لیٹ ہونے کی یہ تین قسمیں نہیں ہیں شگوفہ اس کری سنتیم (ایک قسم گل ہے) کے واقعی سفید ہیں یہ صاف ظاہر ہے کہ واقعی اور ممکن ہے محمول سفید کی تخصیص نہیں کرتے جیسے متعلق فعل خالص اور براق یعنے چمکتا ہوا سفید کی تخصیص سے ہوئی اس لیئے کہ واقعی اور ممکن کوئی سفید کی قسمیں نہیں ہیں جیسے خالص نری سفید اور چمکدار سفید اس کی قسمیں ہیں۔ پانی پہاڑی سے نشیب میں رواں ہے۔ پانی ضرور ہے کہ پہاڑی سے نشیب میں رواں ہو۔ یہ مختلف قسم کی روانی کی قسمیں نہیں ہیں جیسے آہستہ آہستہ یا تیزی کے ساتھ روانی کی قسمیں ہیں۔ نحوی کہتے ہیں کہ متعلقات فعل افعال یا صفات کی تخصیص کرتے ہیں لیکن یہ متعلقات فعل واقعاً ممکناً ضرورۃً اس قاعدے سے مستثنیٰ معلوم ہوتے ہیں۔ نہ یہ کسی فعل کی تخصیص کرتے ہیں نہ صفت کی اگرچہ وہ تصدیق کے محمول ہوں بلکہ خود تصدیق کی تخصیص کرتے ہیں ؏

ان عبارتوں کے حقیقی معنے۔ لا واقعی ء ہے۔ لا ممکن ہے کہ ء ہو۔ ہو سکتا ہے کہ ء ہو لا ضرورۃً ء ہے لا ضرور ہے کہ ء ہو۔ یہ ہیں لا ء ہے یہ واقعی ہے لا ء ہے یہ ممکن ہے۔ لا ء ہے یہ ضرور ہے۔ ان میں تصدیق پر

---

ؔ یعنے لیٹ بذات خود واقعی یا ممکن یا ضروری نہیں ہو سکتا بلکہ داخل ہونا گاڑی کا کسی مقام خاص میں وقت خاص کے بعد محمول ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جہت جزو محمول نہیں ہے نہ جزو موضوع بلکہ علیحدہ شے ہے جو قضیے کو عارض ہوتی ہے ۱۲؏

ؔ اسی کو اس طرح سمجھو گھوڑا تیزی سے دوڑتا ہے یہاں متعلق فعل تیزی سے جزو محمول ہے لیکن اگر کہیں کہ گھوڑا ضرور دوڑتا ہے یہاں لفظ ضرور جزو محمول نہیں ہے اگرچہ نحوی فرق نہ ہو لیکن منطقی فرق ہے دوسری صورت میں ضرور قضیے کی جہت کو ظاہر کرتا ہے ۱۲؏

ایک نظر شامل ہے یعنے لا د ہے۔ اس سے کوئی فرق لا یا وہ محمول جو اس سے تعلق رکھتا ہے ان کی ماہیت میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ اس بنا کی ماہیت میں جس سے کہ ہم لا کے د ہونے کا ایجاب کرتے ہیں۔ اگر ہم چاہیں تو جہت کے فرق کو تصدیقات میں کہہ سکتے ہیں یعنے ان وجوہ فرق کو جن پر تصدیق ہمارے لئے بنا کی گئی ہے۔ لیکن اس عبارت کے معنے غلط ہو جائیں گے کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ لا ممکن ہے کہ د ہو ہم تصدیق نہیں کرتے کہ لا د ہے بلکہ صرف اس قدر کہ اس تصدیق کے وجوہ ناکافی ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ عبارت کی ان صورتوں کی مزید تنقید کریں کیونکہ مثالیں جواب تک انتخاب کی گئی ہیں ان سے معانی کے فرق نہیں نکلتے وہ صرف اس مقصد کے لئے انتخاب کی گئی ہیں تاکہ دکھایا جائے کہ جہت سے نہ موضوع کی تخصیص ہوتی ہے نہ محمول کی اس ظاہری تصدیق میں جس میں یہ جہت واقع ہے؛

ہمارے تعقل میں ضرورت کے ایجاب کی دائمی تلاش تمام مطلوں پر مقدم ہے۔ یہ مطلوب ہے کہ وہ واقعیت نفس الامری جس کا ایجاب کیا گیا ہے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی ہے جو ہم نے بیان کی ہے اس تلاش میں ہم صرف اس امر پر قانع نہیں ہوتے جس کو عموماً تجربہ کہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ مجھ کو تجربے سے معلوم ہو کہ وہ شخص جس پر میں اعتماد کرتا تھا اس نے مجھ سے دغا کی بلکہ میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ اس نے ایسا کیوں کیا۔ یہی حال اور ہر امر کا ہے جس کی توجیہ میرے پاس نہیں ہے میری توجیہ کسی ایسے امر میں اس میں شامل ہے کہ ایک امر کو کسی دوسرے امر سے ملاؤں۔ ہم ہمیشہ درمیان ایک واقعہ اور دوسرے واقعہ کے تعلقات کی جستجو میں رہتے ہیں اور کسی شے کو جملہ اشیاء سے علحدہ (بے تعلق) نہیں تصور کر سکتے۔ کوئی شے اس عالم میں منفرد نہیں ہے، تمام اشیا ایک الہی قانون سے دوسرے موجودات کے ساتھ متحد ہیں۔ یہ اعتقاد ہر علمی کوشش میں مضمر ہے ہر تصدیق اشیاء کے تعلق کو ظاہر کرتی ہے یا اشیاء کے ایک وصف کو دوسرے وصف کے ساتھ۔ کسی ایسی شے کے بارے میں کوئی تصدیق کرنا جو تمام اشیاء سے

منفرد ہو اور کسی شے کے ساتھ کسی خصوصیت میں مشترک نہ ہو غیر ممکن[1] ہے۔ لیکن ہم کو بہ تدریج واقعے کے اندرونی تعلقات محقق ہوتے ہیں۔ اکثر تصدیقات میں جن سے واقعات کو جیسا ہم سمجھے ہیں بیان کیا چاہتے ہیں تو ہم کو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلق موضوع اور محمول کا ہم نہیں سمجھے ہم اصل واقعے کے لئے جس کا ایجاب کیا گیا ہے وجہ تلاش کرتے ہیں اور جب ہم اس واقعے کو اور صاف کر کے ملاحظہ کرتے ہیں تو ہم کو کوئی وجہ نہیں مل سکتی تو ہم کسی اور واقعے میں اس کو ڈھونڈھتے ہیں یعنے کسی اور نظام میں جو اس نظام سے جس میں وہ شے پائی گئی ہے زیادہ وسیع ہو۔ اکثر جب ہم کوئی تصدیق بیان کرتے ہیں اور ہم کامل غور نہیں کیئے ہوئے ہوتے نہ اس شے پر نہ اس کے وجوہ پر اور ایسی تصدیقات جن میں محض بیان ہے مطلق کہے جاتے ہیں اور ان کا بیان اس طرح ہوتا ہے (اُوسے دکوّے کالے ہوتے ہیں۔ ریل گاڑی نہیں آئی ہے) اس میں ایسے الفاظ نہیں ہیں جن سے پایا جائے کہ وجوہ ایجاب پر غور کیا گیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایسی تصدیقات جو ہمارے تصور سے آگاہی دیتی ہیں بلا وجہ نہیں ہوتے لیکن محض تصور کی طرف رجوع کرنا ہم کو تسکین نہیں دیتا۔ اگرچہ ہم اس میں شک نہ کر سکیں کہ گلاب کا پھول سرخ ہے جب ہم نے اس کو دیکھا ہو اور دیکھنا ہی اس اظہار کی اجازت دیتا ہے لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ گلاب کا پھول کیوں سرخ ہے اور یہ واقعہ غیر موجہ رہتا ہے؛

لیکن تصدیق کی صورت مطلقہ[1] لا اہے، سے دو ذہنی حیثیتوں[2] کا بیان ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہم بلا تردد ایجاب یا سلب کریں مگر اس طرح

---

(۱) افلاطون کہتا ہے جملہ کلام بالکلیہ فنا ہو جائے گا اگر ہر چیز دوسری ہر چیز سے علحدہ کر لیجائے ۱۲ مہ

(۲) وہ دو حیثیتیں مختصراً یہ ہیں، ان کو خوب سمجھ لینا چاہیئے تا کہ آئندہ سہولت ہو۔

(۱) پہلی حیثیت ایجاب یا سلب بلا تعقل وجوہ۔ (۲) دوسری حیثیت ایجاب یا سلب لاتعقل وجوہ کافی۔ یہ تو معلوم ہے کہ وجوہ ہیں مگر ہم کو ان کا تحقق نہیں ہوا ہے؛

کہ ہمارے ذہن کو اس بیان کے وجوہ ممکنہ کا تعقل نہ ہو۔ ہم پھر اسی ایجاب یا سلب کا اعادہ کریں اسی طرح بلا تردد جیسے پہلے کیا تھا جب کہ ہمارے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو چکا ہو کہ وجوہ کافی موجود ہیں اگرچہ ابھی تک کوئی وجہ کافی جس سے ہماری تشفی ہو سکے نہ ملی ہو۔ بعض آدمی تفاول کی چھڑی سے پانی کو شناخت کرتے ہیں۔ یہ بالکل عجیب ہے۔ تم اس کی کیا وجہ بیان کر سکتے ہو؟ میں کوئی وجہ نہیں بیان کر سکتا مگر وہ ایسا کرتے ہیں۔ یہاں تصدیق مطلق کا مناقضہ کیا گیا ہے اور مکرر کہی گئی ہے اس اثنا میں ہم نے اپنی تصدیق کی وجوہ پر غور کیا مگر کوئی وجہ نہ مل سکی۔ یعنے ایسی کوئی وجہ جس سے وہ واقعہ جس کا ایجاب کیا گیا ہے امر معقول ہو جائے (سمجھ میں آجائے) اگرچہ اب بھی ہم خیال کر سکتے ہیں کہ وہ امر جس کا ایجاب کیا گیا ہے اس کی کوئی معقول وجہ جو ہمارے تجربات میں داخل ہوگی ماورا تفاول یا کراماتی چھڑی کے جس سے یہ واقعہ متعلق کیا گیا ہے یعنے (پانی کی شناخت کرامت کی چھڑی سے) ہم اب تصدیق مطلق ہی کو استعمال کرتے ہیں اگرچہ اس غور کے بعد اس کا مفہوم ٹھیک وہی نہیں رہا لیکن صورت مطلقہ ہم اب بھی استعمال کرتے ہیں لفظیں وہی ہیں جنسے اس مفہوم کو ادا کیا ہے۔ ہم کو چاہیئے کہ نہایت احتیاط سے اس پر نظر کریں اس لیئے کہ منطق کو لفظوں کی صورتوں سے کوئی غرض نہیں ہے بلکہ صورت فکریہ سے غرض ہے۔ فرق اس میں ہے کہ وجوہ تصدیق کا تعقل موجود ہے یا نہیں ہے۔ اگر اس کا تعقل نہیں ہے تو ہم تصدیق وضع کرتے ہیں اور اس کے ماورا پر نظر نہیں کرتے اگر وجوہ کا تعقل ہے تو ہم تصدیق وضع کرتے وقت اس کے ماورا پر بھی نظر کرتے ہیں اگرچہ ہمارا نظر کرنا بے سود ہی کیوں نہ ہو۔ شاید یہ انسب ہو کہ ہم تصدیق کو خالص یا بسیط کہیں موجہ نہ کہیں جب کہ تصدیق بغیر تعقل وجوہ وضع کی گئی ہو اور اس کو مطلقہ کہنا اور ایک نوع کی جہت اس سے منسوب کرنا صرف اس حالت میں ہو جب کہ وجوہ کا اجمالی تعقل تو ہو مگر تعین نہ ہو۔ اس صورت میں داخل کرنا لفظ واقعی کا تصدیق مطلق کی علامت ہوگی لیکن عملی کی صورت عام طور ہے (یا نہیں ہے) سے بسیط یا مطلق تصدیق دونوں کیلیے

تعبیر ہو سکے گی ۔ اکثر آواز کا زور دینا یا رومی (جلی حرفوں میں یا خط کشیدہ) حروف
لکھنا بسیط کو صورت مطلق کے مفہوم سے اس صورت کی تصدیق میں امتیاز
دیتا ہے ۔ اگر میں کہوں کہ پردۂ شبکیہ پر اثیری تموج کی تاثیر رنگ سے جس کو لازم
ہے ۔ میں صرف ایک واقعہ کے بیان کا قصد کرتا ہوں بغیر خیال وجوہ کے جو
اس کے ماوراء ہے ۔ لیکن اگر میں "ہے" پر زور دوں یا رومی (جلی یا خط کشیدہ)
حروف میں لکھوں تو میری تحریر سے یہ سمجھا جائے گا کہ میں صرف ایک واقعے
کا ایجاب کرتا ہوں یا وصف میری ناقابلیت ذکر فہم وجوہ کے ۔ عمومی تعقل وجوہ
کا تصدیق کے ساتھ ہے لیکن مختلف صورت میں جو کہ امکانی یا ضروری تصدیق
سے جداگانہ ہے ۔ وجوہ کے اظہار سے ہماری تصدیق میں جو گذشتہ فصل
میں مذکور ہوا ہماری مراد واقعہ مصدقہ کے وجوہ ہیں ۔ اور اگر تکرار کا لحاظ نہ کیا
جائے تو بہتر ہوگا کہ تصدیق کرنے کی وجوہ میں اور اس میں امتیاز کیا جائے ۔
کیونکہ مشکلات مضمون جہت کے اس امتیاز میں مرکوز ہیں ۔ اور اگر ہماری بحث
سے یہ امید نہ ہو کہ یہ مشکلات حل ہو جائیں گے تو کم از کم جہاں وہ مشکلات
واقع ہوں اس کا بیان کر دیا جائے ۔ اگرچہ مجھ کو معلوم نہیں کہ کراماتی چھڑی سے
پانی کی موجودگی کسی شخص کو کس طرح معلوم ہو جاتی ہے ممکن ہے کہ اس کے
وجوہ ہوں کہ میں کہہ سکوں معلوم ہو جاتی ہے اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ بعض اشخاص نے
بغیر اور اسباب کے اِلّا یہ کہ اُن کے پاس کراماتی چھڑی تھی پانی کی موجودگی
دریافت کر لی (اصطلاحات علمائے متوسطین اس موقع پر مجھ کو وجوہ علم معلوم
ہیں اگرچہ وجوہ وجود نہیں معلوم ۔ یعنے وہ سبب جس سے واقعہ[۱] تسلیم کیا جائے
نہ سبب وجود واقعہ ۔ بے شک علت وجود جملہ علل علم سے بہتر ہے بے شک
میری علت علم تنقید مزید پر ممکن ہے کہ ناکافی ثابت ہو ۔ اگر کوئی تصدیق بغیر
تعقل وجوہ کے وضع کی جائے ۔ جس کو اب ہم نے بسیط کہا ہے نہ ہو جو ۔

---

(۱) میں نے کوگنوسندائی کا ترجمہ "تسلیم کرنا" کیا ہے کیونکہ علم کے کامل معنے کے اعتبار سے میں کوئی ایسی
شے نہیں جانتا جس کو میں اس کی ماہیت کے لحاظ سے ضروری نہ پاتا ہوں ۱۲ مصنف

اور مطلق صورت میں بیان ہو تو بالکل ہی شاذ ہے کہ وہ خالصاً مطلق ہو۔ یا ہم اس کے ایجاب کے وجوہ ناکافی پاتے ہیں، یا یہ کہ اس نے ہیئت امکانی تصدیق کی حاصل کرلی ہے یا ہم نے اس واقعہ کی توجیہ شروع کی اور وہ تصدیق ضروری ہونے کے راستے پر ہے "وہ انواع تھے جو کبھی لنگور اور انسان کے درمیان میں تھے"، تم کیونکر جانتے ہو کہ جب سے پھر اور نمونے نہیں ملے! بہت کچھ ہوگا جس کا کوئی نشان باقی نہیں رہا۔ یہ جواب ایک رنگ امکان کا اصلی تصدیق کو دیتا ہے فرض کرو ایک مختلف جواب۔ انسان کی ساخت کو وہی نسبت لنگور کی ساخت سے ہے جو کہ انواع میں غالب ہے۔ جہاں جہاں متوسط صورتوں کے نمونے جواب فنا ہو گئے ہیں محفوظ رکھے گئے ہیں۔ یہ کچھ وجہ کے طور پر ہے واقعات کی ماہئیت میں سے ہے واسطے قبول کرنے اصلی تصدیق کے۔ پس (ہم کہہ سکتے ہیں) ضرور ہے کہ کچھ صورتیں ہوں گی جو کہ درمیان انسان اور لنگور کے ہیں۔ ہمارا لفظ "ضرور ہے" ایسی صورت میں ایک اور ہی قسم کی ضرورت[1] ہے بمقابلہ اس ضرورت کے جس سے ضروری تصدیق تعبیر کی جاتی ہے۔ پھر بھی یہ ایک قسم کی ضرورت کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ بالکل شاذ ہے کہ تصدیق کا بعد مناقشہ کے مکرر ایجاب ہو اور اس کے اعتماد میں کچھ تزلزل نہ واقع ہو اور اس تصدیق سے علت وجود کا تعقل نہ ہو۔ میں علیل ہوں، یہ ایک ایسی تصدیق ہے کہ اگر کوئی اس میں مناقشہ کرے تو میں اس کو ناجائز سمجھوں گا اور پھر اسی کو دہرادوں گا۔ لیکن محض مطلق حیثیت جب ایک بار ذہن کو اس تصدیق کے وجوہ کے لئے تنبیہ کی جائے شاذ ہے۔

---

[1] مصنف نے یہاں ضرورت کی دو قسمیں کی ہیں ایک وہ جو تصدیق موجہ ضروریہ میں مستعمل ہے مثلاً انسان ضرور حیوان ہے یا انسان ضرور پتھر نہیں ہے۔ دوسری قسم ضرورت کی جب کہ ہم کو اس کے وجود کا علم ہو مگر عینی معرفت نہ ہو مثلاً انسان کامل موجود ہے ہم کو ضروریہ علم ہے کہ ایک انسان جو سب انسانوں سے افضل ہو ضرور موجود ہے اگرچہ ہم کو عیناً اس کا علم نہ ہو ۱۲ اکو